٢١٤ ايضاح لشرح العقائد النسفية للتفتازاني، كتبه
أ شمس الدين أبو الصلاح الحنفوفي في القرن
الثالث عشر الهجري تقديرا .

٢٥٣ق ٢١س ٢١×٥ر١٥سم

٥٨٢٧

نسخة حسنة، خطها نسخ معتاد
وردفي صفحة العنوان لفظ كتاب شرح العقائد
وهو غير صحيح .

أ - اصول الدين أ - الناسخ
ب - تاريخ النسخ

الحمد لله من منن على عبده وابن عبده محمد
بن محمود بن عبد الحفيظ صراح التميمي
القيرواني بالشراء الصحيح والثمن
المقبوض العدد وقدره ... ريالات
ونصف الريال من يد السمار
في العطارين أواخر ثاني
ربيع سنة ١٢٣٣ هـ

كتاب شرح

العقائد للشيخ الإمام والبحر
الهمام ابن العرش للشيخ
المحقق سعد
الدين التفتازاني
نفعنا الله
تعالى ببركتهما
آمين
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي وبه الاعانة والتوفيق
اما بعد حمدا لله الذي شرح بالعقايد الاسلامية صدورنا
ويسر بالامور الدينية امورنا والصلاة والسلام على من اورى
زناد الهدى لانارة المشارع واروى العطاش الى المعارف
بالعذب الصافي من الشرايع احمد العالمين محمد المحمود في جميع
اقواله وافعاله وعلى نجوم الاهتدا واعلام الاقتدا من اصحابه
واله فهذا ايضاح لشرح عقايد الامام النسفي برد الله
مضجعه للراسخ التفتازاني طيب الله مضجعه على وجه تنجلي به مخدرات
ستايره وتسفر به الوجوه المسفرات لضمايره نفع الله به
كما نفع باصله ورزقه القبول والاقبال من اهله جرت عادة
المصنفين بالافتتاح بالحمد له تلوا للبسملة اقتدا بالتنزيل وعملا
بالاحاديث الواردة في ذلك فلذا قال الشارح الحمد لله منشا
لا مخبرا اذ التحقيق انها انشائية معنى لتسمية قايلها حامدا
ولو كانت خبرية معنى لم يسم الا مخبرا ومعلوم انه لا يشتق للمخبر
بشى اسم فاعل من ذلك الشى اذ لا يقال للمخبر بقولهم ضارب ويتجه
ان يقال جاز ان يجعله الشرع المخبر بثبوت الحمد له تعالى حامدا
وجوابه انه خلاف الاصل المتوحد اي المتصف بالوحدة
الحقيقية الذاتية المعبر عنها بجلال ذاته فتكون الباء صلة
المتوحد والمعنى المتفرد بالجلال فلا يشاركه فيه غيره وجاز كونه
للملابسة والمعنى المتصف بالوحدة الملابسة للجلال وليس التفعل
ههنا للتكلف لامتناعه فيحمل على المعنى اللايق بالمقام كما
في اسمه تعالى المتكبر وكمال صفاته المقدسة اذ لا مماثلة بين
صفاته تعالى وصفات الممكنات على ما سياتي بيانه المتقدس

اي المنزه

اي المنزه في نعوت الجبروت اي صفات الجلال والكبريا من الوجوب
والقدم الذاتيين والقيومية والقدرة الكاملة والارادة
الشاملة الى غير ذلك ثم الجبروت يقال باصطلاح خاص على عالم
الروحانيات كما يقال الملكوت على عالم المثاليات ويقال
الملك على عالم الجسمانيات ويقتصر ذلك على القايلين بالتجريد
فمرادهم بالاول المجردات وبالثاني البرزخيات وبالثالث
الاطلس بما حوى على رايهم عن شوايب النقص وسماته يعني
ان النعوت المشار اليها تقتضي يقينا تنزهه سبحانه عن
النقص بالكلية وعن دلايله وعلاماته وشبه ذلك اصلا
وراسا والصلاة وهي منه سبحانه زيادة الاعتنا بعبده
على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته اي بحججه الساطعة
وبيناته الواضحة والضمير فيهما له تعالى او لنبيه والمراد
المعجزات وعلى اله واصحابه الموصوفين جميعا بقوله هداة
الحق الذين يهدون اليه والمراد به ههنا دين الاسلام وما
يتعلق به وحماته الذين يردون عنه الفجار ويحمونه عن
الاغيار وبعد الاصل اما بعد وكانهم تعوضوا عن
اما المحذوفة الواو وجي بالفا في الجواب لذلك او لم يعوضوا
عنها وانما جي بالفا نظرا الى الاصل فقيل فان مبنى علم الشرايع
والاحكام اي العلوم الشرعية من التفسير والحديث والفقه
ومبنى الشى اصله الذي يبنى عليه واساس قواعد عقايد
الاسلام اي اساس عقايد الاسلام وقواعد قواعد

العقايد اذ الاساس والاس والقاعدة والاصل واحد في هذا
المقام والمراد بالعقايد ههنا الامور المعتقدة المستفادة
من الشرع كوجوب الصلاة والزكاة ونحو ذلك واساسها
الكتاب والسنة والاجماع واساس ذلك الكلام لتوقف
حجيتها عليه هو اي المبنى والاساس علم التوحيد والصفات
اي الملقب بذلك او الذي يبحث فيه عنه بدليل قوله الموسوم
اي المسمى بالكلام الموصوف على سبيل التمدح بانه المنجي
عن غياهب الشكوك الغيهب الشديد السواد وعن
ظلمات الاوهام لما كانت الاوهام ابعد عن العلوم
من الشكوك ناسب ان تضاف اليها الظلمات صريحا
وكون علم الشرايع وكون علم الشرايع والاحكام مبنيا على
الكلام غني عن مزيد الافهام وان المختصر المسمى تسمية مطابقة
بالعقايد المنسوب تصنيفه للشيخ الامام المقدم في
في العلوم الشرعية والعقلية الهمام العالي الهمة في
اتقان الفنون وتحرير المطالب العلية قدوة علماء الاسلام
الآخذين عنه بلا واسطة او بها ناسب ذكر القدوة الملقب
نجم الملة والدين اي الشريعة وهما واحد بالذات وان
اختلفا بالاعتبار فاطلاق الدين من حيث الطاعة والملة
من حيث انها تملا وتكتب وهو ابو حفص عمر النسفي اعلى
الله درجته في دار السلام كما ميز طبقته في الدنيا بين الانام ووجه
تسمية الجنة بذلك قوله خزنتها للمتقين سلام عليكم طبتم فادخلوها

خالدين

يشتمل هذا المختصر من هذا الفن الذي هو علم الكلام على غرر
الفوايد ودرر الفرايد اي يشتمل على المسايل التي تشبه
بالغرر والدرر في الشهرة والنضارة اوردها المصنف في ضمن
فصول من الفن والفصل طايفة من المسايل اعتبرت
مستقلة بالنسبة الى مسايل اخرى من فن واحد هي اي تلك
الفصول للدين قواعد واصول هي مبانيه وفي اثناء
نصوص ذكرها هي اي تلك النصوص والمراد مدلولاتها
لليقين المطلوب في الامور الدينية الاصلية جواهر
وفصوص تتحلى به ويتجمل بهما يحصل بهما الازدياد والطما
والحاصل ان هذا المختصر يحوي فصولا تحوز الامور الدينية
الاصلية ونصوصا تؤكد هذا ذلك اليقين الحاصل بتلك
الامور مع بلوغ المصنف في ذلك الى غاية لا تبقى بالمقام
من التنقيح والتهذيب اي تحرير المعاني وتجريدها عن الشوا
ومع نهاية من حسن النظم والترتيب اي صوغ الالفاظ
ووضعها متناسبة من حيث التقدم والتاخر وغير ذلك
فحاولت بعد ارادة شرحه حالا لي ان اشرحه شرحا يفصل
مجملاته اي المسايل التي اجملها مصنفه مثل قوله والاكوان
فيقول الشارح هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
ويبين معضلاته اي مشكلاته اما بان يصورها تصويرا
تتضح به او بان يقررها بالدليل وينشر مطوياته مثل قوله
في العين المقابل للعرض وهو اما مركب فيقول الشارح

موسسة له صح

نينة

يب

من جزئين او اكثر والفرق بين تفصيل المجمل ونشر المطوي
ان تفصيل المجمل بيان المراد به بخلاف نشر المطوي فانه اعم
ويظهر مكنونا به فهو بمعنى نشر مطويا به لكن لما كان المقام
المناسب تفنن بايراد المعنى بعبارتين ومن فرق تكلف
مع توجيه للكلام كلام المصنف بحمله على ما هو اللايق وان
كان خلاف الظاهر في ضمن تنقيح المعنى بتحرير اللفظ المودي
له من عبارة الشارح وتهذيبه نحو قول المصنف والالهام ليس
من اسباب المعرفة فيقول الشارح الظاهر انه اراد ليس سببا
لعامة الخلق الى اخر ما ذكر هناك وتنبيه على المرام في توضيح
اي تنبيه على المعنى المراد بايضاحه وجاز ان يراد توجيه الكلام
والتنبيه على المرام مطلقا سواء كان ذلك متعلقا بالمصنف او
الشارح وتحقيق للمسايل بايراد دلايلها عقب تقرير اي عقب
تصويرها وبيان المراد منها وتدقيق للدلايل ببيان وجوه
دلالاتها الدقيقة الغامضة اثر تحرير اي تحرير تلك الدلايل
بايرادها بالالفاظ المحررة والعبارات المعتبرة وتفسير
للمقاصد اي مقاصد المصنف او مطلقا بعد تمهيد اي
بعد ان يقدم على ذلك التفسير ما يساعد على فهم المعنى
وتحقيقه عند الداعي اليه فيكون ما تمهد وقدم لذلك المقصد
بمنزلة مبادي العلم وتكثير للفوايد المتعلقة بهذا الفن
مع تجريد لها عن الحشو المنافي للتهذيب والتحرير فحاول شرحه
حال كونه طاويا كشح المقال الذي يحصل به الشرح المراد والكشح

في الاصل

في الاصل الجنب وطي الكشح هنا كناية عن الاحتراز عن الاطالة
والاملال المسبب عنها فهو في قوة قولك عن الاطالة المملة
ومتجافيا في المقال المذكور عن طرفي الاقتصاد الذي هو
الوسط وطرفاه الاطناب الممل والاخلال اي الايجاز المخل
والمعنى انه سلك في شرحه هذا الطريق المعتدل والصراط
المستقيم وهو الوسط المطلوب اخلاقا واعمالا وطرفاه
الافراط والتفريط وهما الرذيلتان والفضيلة الوسط
وهو ههنا الاقتصاد المذكور المكتنف برذيلتي الافراط
وهو الاطناب الممل والتفريط وهو الايجاز المخل والمعنى
انه سلك والاملا افراط ولا تفريط في كل ايجاز واطناب
والله الهادي الى سبيل الرشاد وهو الصراط المستقيم يقال
هداه كذا او هداه الى كذا وكلاهما في التنزيل والهداية
الدلالة على المطلوب او على ما يوصل اليه وسياتي لذلك
مزيد بيان والمسئول ان يوفقنا لنيل العصمة اي الحفظ
عن الخطاء والزلل قولا وفعلا والسداد الحاسم لمادة
الفساد والعناد والسداد بفتح السين بمعنى الاستقامة
وبكسرها بمعنى حصول المراد منها لشيء وفي الحديث في
وصف المراة فيها سداد من عوذ بالكسر ومنه سداد
الثغر وهو حسبي ونعم الوكيل يجوز ان يكونا خبرين عن
المخبر به وهو المعول في شانه نعم الوكيل او انشائيين

والمراد بالاولى ان الشا المتوكل عليه سبحانه لا الاخبار بكفايته تعالى
اعلم ان الاحكام واحدها حكم والمراد ههنا اسناد امر الى اخر
ايجابا او سلبا الشرعية اى المعتبرة شرعا سواء كان اثباتها
بالشرع او لا منها اى من الاحكام ما يتعلق بكيفية العمل
تعلقا قريبا وهي احكام علم الفقه او بعيدا وهي احكام اصول
وتسمى تلك الاحكام المتعلقة بالعمل احكاما فرعية وتسمى ايضا
عملية اما الفقهية فظاهر واما الاصولية ففرعيتها بالنسبة
الى الكلام والواحد يكون اصلا وفرعا باعتبارين واما
عمليتها فتعلقها بالعمل على ما بينا ومنها اى من الاحكام
الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد لا بالعمل وتسمى اصلية
وتسمى ايضا اعتقادية والعلم المتعلق بالاولى اى الشرعية
العملية يسمى علم الشرايع والاحكام وعلل اضافته الى الشرايع
بقوله لما انها اى الاحكام المتعلقة بالعمل لا تستفاد الا من
جهة الشرع اى من الادلة الشرعية بخلاف الاحكام المتعلقة
بالاعتقاد فان منها ما يستفاد من البراهين العقلية
وعلل اضافته الى الاحكام بقوله ولا يسبق الفهم عند اطلاق
الاحكام الا اليها اى الى الاحكام الفرعية والعلم المتعلق
بالثانية اى الاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد
والصفات تسمية ذلك لما ان ذلك اى مسايل التوحيد
والصفات ومباحثهما اشهر مباحثه ولا بد اشهرية بحث

الكلام

الكلام لانه من مباحث الصفات ولانها اشرف مقاصده المختصة
بالموحدين اذ المهمات الاول ثلاثة الواجب وتوحيده وصفاته
ولما كان المطلب الاول غير مختص كان الاخران اشرف المقاصد
المختصة وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان
الله عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم وسلامة صدورهم من الشبه
والتشكيكات ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يتعلق
بالصحابة وقرب العهد بزمانه وهذا يتعلق بالتابعين
ولقلة الوقايع والحوادث والاختلافات في زمانهم وتمكنهم
عند حدوث واقعة او وقوع حادثة وان كانت الوقايع قليلة
من المراجعة فيما يحتاج اليه رواية او دراية الى الثقات الاكابر
من الطايفتين والمراد بالمراجعة الرجوع ولهذا عداها بالى
مستغنين خبر كان والفصل بما ذكر للاهتمام بتقديم السبب
لافادة الاختصاص يعني سبب استغنايهم عن تدوين العلمين
صفاء العقايد وقرب العهد وقلة الوقايع وامكان الرجوع عند
الحاجة الى الثقات لا غير ما ذكر ردا على من زعم انه لو كان لهما
شرف وغاية ممدوحة لاعتنى الاوايل بتدوينهما وترتيبهما
ابوابا اى انواعا وفصولا اى اصنافا وتقرير مقاصدهما
فروعا واصولا يحتمل ان يكون مرجع الفروع علم الفقه والاصول
علم الكلام والوجه رجوع الفروع والاصول الى مقاصد الفنين
اما في الفقه فظاهر واما في الكلام فلان السمعيات مثلا فرع

الإلهيات واستمر عدم التدوين وترتيب دقائق الصنائع إلى ال
أن حدثت الفتن بين المسلمين كما نص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقوله جاءت الفتن كقطع الليل المظلم وحدث البغي على أئمة الدين
على ما اشتهر وشهدت به السير وناهيك بالمحنة وكانت في خلافة
المأمون والمعتصم ابني الرشيد والتحقيق أنه من يوم الدار
وأيام صفين ويوم كربلاء تكثرت الحوادث وتكدرت العقائد
وتوغرت الصدور وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع
والأهواء ولتر غلط الأذلاء بواسطة مخالطة الدخلاء وسر ذلك
لا يليق هنا إيراده وكثرة الفتاوى والواقعات والرجوع إلى
العلماء في المهمات الأصلية والفرعية فاحتيج إلى التدوين فاشتغلوا
أي العلماء والمرجوع إليهم بالنظر والاستدلال على المسائل الشرعية
والاجتهاد والاستنباط ببذل الجهد واستخراج الأحكام من
الأدلة وتحرير الأخذ وتنقيح المناطات وتمهيد القواعد
المشتملة على أحكام الجزئيات والأصول التي هي الأدلة
وقد يكون المراد بالقواعد والأصول معنى واحد وترتيب
الأبواب والفصول في كل فن على حدته تقريبا لأخذ الأحكام
وتسهيلا لحصول المرام وتكثير المسائل بأدلتها حتى يتم تدوين
الصناعة إذ كل علم لا بد أن يكون كثير المسائل وتلك الكثرة هي
الداعية إلى التدوين وتحقيق ذلك يطلب من مباحث الموضوع
في التلويح وغيره وإيراد الشبه التي يعترض بها على تلك الأدلة
بأجوبتها أي مع الأجوبة عنها لإزالة الإشكال وإزاحة تلك الشبه

عن وجوه

عن وجوه الدلائل وتعيين الأوضاع وهي المفردات التي بنوا
عليها أهل كل صناعة على حدتها وعينوها لمعان مخصوصة تكون
حقائق فيها باصطلاح تخاطبهم الخاص كالتسبير أي علم الميزان
والدوران مثلا لأصول الفقه والجوهر والجسم للكلام والحال
والفاعل للنحو والمجرد والمزيد للصرف إلى غير ذلك من الأمور
التي يصطلح عليها أصحاب الأوضاع الصناعية والاصطلاحات
وهي الأمور المصطلح عليها المذكورة فهي أوضاع من حيث وضعها
بإزاء معانيها المعينة لها واصطلاحات من حيث اختصاصها
بالفنون بحسب ما اصطلح عليه أهلها وتبيين المذاهب
والاختلافات الواقعة بين أصحاب تلك المذاهب
تحقيقا كان ذلك الخلاف أو لفظيا وسموا يعني المدونين أو
تابعيهم ما يفيد معرفة الأحكام الشرعية العملية
الفرعية المأخوذة تلك المعرفة عن أدلتها التفصيلية أي
أدلة الأحكام المفصلة بتعريف كل حكم من دليله على حدته
بالفقه المعروف بالعلم بالأحكام الشرعية الفرعية
عن أدلتها التفصيلية وسموا ما يفيد معرفة أحوال
الأدلة الشرعية إجمالا أي على وجه الإجمال ككون الأمر
للإيجاب والنهي للتحريم بخلاف التفصيل لأنه وظيفة
المجتهد عند تحصيل الحكم بخصوصه من دليله المخصوص
كإيجاب القراءة في الصلاة من قوله سبحانه فاقرؤوا بأصول
الفقه المعرف بأنه معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية

الاستفادة منها وحال المستفيد وكون العلم نفسه هو الاحاطة
بتلك المسايل او الملكة او تلك المسايل نفسها محل تحقيقه
غير هذه الحاشية وسموا ما يفيد معرفة العقايد الشرعية الاصلية
المأخوذ عن ادلتها التفصيلية البرهانية غالبا بالكلام
وانما سمي بذلك لان عنوان مباحثه الذي تفتتح به تلك المباحث
كان قولهم الكلام في كذا وكذا كناية عن كل ما يصدر به المبحث
ويعنون لقولهم الكلام في اثبات صفة العلم الكلام في اثبات
صفة القدرة الكلام في قدم الكلام الى غير ذلك ولانه مسئلة
الكلام كانت اشهر مباحثه اي مباحث هذا العلم واكثر
نزاعا وجدالا بين اهل السنة والمعتزلة حتى افضى الحال
في ذلك الى ان بعض المتغلبة من الولاة قتل عددا كثيرا من اهل الحق
اي اهل السنة والجماعة لعدم قولهم بخلق القران وتصميمهم
على القول بقدم كلام الله لكن فيما ذكر نظر اما اولا فلان
تلك المحنة انما كانت في عنوان الدولة العباسية كما
سبقت الاشارة في تسميتهم بالمتغلبة فيه ما فيه واما
ثانيا فلان الشارح واضرابه من الراسخين المحققين حرروا
ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي اذ المعتزلة لا يقولون
بخلق الكلام النفسي واهل السنة لا يقولون بقدم اللفظي
المؤلف من الكلمات المرتب الاجزاء وانما الخلاف تحقيقا في اثبات
صفة نفسية هي الكلام قال بها اهل السنة ونفاها المعتزلة
على ما سياتي ان شاء الله تعالى ولانه اي هذا العلم يورث

من

ن المتغلبة

من مارسه قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات الفرعية
والزام الخصوم في محال الخلاف فهو في ذلك كالمنطق للفلسفة
ووجه الشبه ان ممارس هذا الفن يحصل له ملكة الاستدلال
على المطالب العلمية بالادلة القطعية وتحقيق محال النزاع
فيها ودفع الشبه عنها فاذا خاض الموارد الشرعية الظنية هان
امرها عليه وحصولها لديه كالمنطقي يحصل الامور التصورية
والمسايل التصديقية في الفنون الفلسفية اذا كان كثير الممارسة
لعلم الميزان فعلم الكلام من هذه الحيثية عند المتكلمين كالمنطق
عند الفلاسفة الا ان هذا ينفعه من حيث الرياسة والمفضال
والمنطق من حيث الآلية والخدمية ولانه اول ما يجب من العلوم
التي انما تعلم وتتعلم بالكلام يعني انما تفاد وتستفاد بالتلفظ
والتخاطب غالبا فاطلق عليه اي على علم اصول الدين هذا
الاسم اي الكلام لذلك اي لانه انما يعلم ويتعلم بالكلام ولما
كان هذا الوصف غير مختص بهذا العلم بل يعمه وغيره
من العلوم اشار الى وجه اختصاصه بالتسمية المذكورة
بقوله ثم خص به اي بالكلام تسمية ولم يطلق على غيره
من العلوم التي شانها ذلك فلم يسم علم غيره بالكلام تمييزا
له عليها واهتماما بشانه لما انه اشرفها واولها ما يجب منها
ولا يقال كيف يكون اول واجب مع منع السلف عن تعلمه
لما سياتي بيانه ولانه انما يتحقق مطالبه وتثبت عند
الطالب مسايله بالتكلم والمباحثة وادارة الكلام من

الجانبين جانبي المناظرين او العالم والمتعلم لغموض مداركه
ودقة مسالكه وتشابه وجوه ادلته وكثرة شبهه وتشكيكاته
الى غير ذلك وغيره من العلوم قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب
المصنفة فيه في الجملة دون مناظرة او مراجعة بخلاف علم الكلام
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا اذ لا يقتصر الخلاف فيه على الفرق
الاسلامية فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم
فيكون احتياجه الى الكلام اكثر من احتياج غيره ولانه لقوة ادلته
لما انها في الغالب قطعية صار كانه هو الكلام لا غير نحوا او اتساعا
كما يقال في التخاطب العام للاقوى من الكلامين مطلقا هذا
هو الكلام لما يقابله لانه يعد عدما بالنسبة اليه ولانه لابتنائه
باعتبار ابتناء مسائله غالبا على الادلة القطعية العقلية
المفيدة لليقين المويد اكثرها اي اكثر الادلة القطعية بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وانما قال اكثرها لان
من مسائله ما لا يدل عليه البتة كمسألة الجوهر الفرد وكون
العرض لا يبقى زمانين وكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة لا من
الهيولى والصورة ونحو ذلك اشد العلوم تاثيرا في القلب
اي في النفس واشدها تغلغلا فيه اي في القلب بمعنى انه ينفعل عنه
انفعالا قويا ويتكيف به تكيفا شديدا ويتمكن فيه غاية التمكن حتى
كانه يجرحه فسمي بالكلام مشتق من الكلم وهو الجرح ثم هذه الوجوه
كل منها على حدته صالح للعلية لكن بعضها في التوجيه اقوى من بعض
كما هو ظاهر وهذا الذي يفيد معرفة العقائد المذكورة عن

ادلتها

ادلتها كما ذكره مع قطع النظر عن المباحث الفلسفية من الطبيعيات
والرياضيات والمنطقيات وغيرها هو كلام القدما المعتني بتدوين
الفن اولا وتسميته بالكلام ومعظم خلافياته اي كلام القدما مع الفرق
الاسلامية ضرورة انه اذ ذاك لم تدرج فيه المسائل الفلسفية وانما
قيد بمعظم لان المتقدمين ردوا على الفلاسفة في مسائل وتعرضوا
لخلافهم فيها في الفن كما في مسألة حدوث العالم والمعاد ونحو ذلك
وكبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والنجارية والجبرية والمشبهة والفرقة الناجية اهل السنة والجماعة
فخلاف القدما انما كان غالبا مع هذه الفرق خصوصا المعتزلة
لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى
عليه جماعة من الصحابة رضي الله عنهم وكان ما اسسوه من القواعد
المخالفة انما هو في باب العقائد وعلم الكلام وقد يكون المراد
انهم خالفوا ظاهر السنة وما كان عليه جماعة من الصحابة في
باب العقائد والمال واحد وانما لم يقل اول فرقة خالفوا لانهم مسبوقون
بالخوارج الا ان اولئك لم يشتغلوا بالتاسيس والتدوين ولم يخل
وجرى عليه الصحابة لان بعض الصحابة خالف الجمهور في بعض
المسائل ومبدا ذلك الذي اسسوه ان رئيسهم اي المعتزلة واصل
ابن عطا المضروب برايته المثل كواو عمرو وكان يلثغ بالرا فلم تسمع منه فضربوا
بها المثل في الهجر قال شعر ونعرض عن وصلي وذكري تجافيا
وتجعلني يا هاجري راء واصل وفي واو عمرو شعر ايها المدعي سليمى
شفاها لست منها ولا قلامة ظفر انما انت مثل واو الحقت في الهجا

لحقت هـ

ظلما بعمرو اعتزل مجلس الحسن ابن ابي الحسن يسار البصري احد اعلام التابعين
وامه مولاة ام المومنين ام سلمة رضي الله عنها وكانت امه تذهب في
حوايج ام المومنين وتتركه عندها فتعلله رضي الله تعالى عنها بثديها
الشريف فربما درت له فارتضع فكانوا يرون ان ارتفاع شانه
في العلم والدين والبلاغة اثر ذلك رحمة الله عليه وكان واصل
خالف اعتزاله بقوله ان مرتكب الكبيرة من اهل الملة ليس بمومن
ولا كافر وثبت بقوله ذلك المنزلة بين المنزلتين الايمان
والكفر كما ان الاعراف منزلة بين الجنة والنار وعن بعض السلف
ان من استوت حسناته وسيئاته فمحله الاعراف ومآله الجنة وملخص
قصة واصل ان رجلا دخل على الحسن فقال يا امام الدين ظهر في هذا
الزمان جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يريد الخوارج واخرون
يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
يريد المرجئة فما تعتقده من ذلك فاطرق الحسن مفكرا فقبل ان
يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلقا
ولا كافر مطلقا ثم مال الى اسطوانة في المسجد يقرر مذهبه فقال
الحسن قد اعتزل عنا فسموا لقوله ذلك المعتزلة واما هم فقد
سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد سموا انفسهم اصحاب
العدل لقولهم بوجوب ثواب المطيع ووجوب عقاب العاصي
على الله تع بنا على ما اسسوه من قاعدة وجوب الاصلح واصحاب
التوحيد لقولهم بقدم الذات المقدسة وحدها ونفي الصفات
القديمة عنه تعالى والمراد بالصفات هنا المبادي كالعلم

والقدرة

والقدرة لا المشتقات كالعالم والقادر لاتفاق الكل على انه سبحانه
عالم قادر الى اخر الصفات على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تع ثم انهم
اي المعتزلة توغلوا وتعمقوا في علم الكلام وتوسعوا في المباحث
الفلسفية وتشبثوا باذيال الفلاسفة لما عربت كتب الفلسفية
وكثرة الاختلاط بهم في كثير من الاصول الفلسفية كنفي الصفات
القدسية ومسئلة خلق الافعال ونفي الجوهر الفرد وغير ذلك وشاع
مذهبهم بين الناس عصرا فعصرا الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
احد ايمة اهل السنة من ولد ابي موسى الاشعري رضي الله عنه لاستاذه
ابي علي الجبائي احد ايمة المعتزلة ولد ابي هاشم احد ايمتهم ايضا
ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا ومات الاخر عاصيا
ومات الثالث صغيرا ما الحكم فيهم فقال ابو علي ان الاول وهو
الذي مات مطيعا يثاب بالجنة جزاء طاعته والثاني وهو الذي مات
عاصيا يعاقب بالنار جزاء عصيانه والثالث وهو الذي مات
صغيرا قبل التكليف لا يثاب لانه لم يطع ولا يعاقب لانه لم يعص
فقال الاشعري للجبائي على وجه الاعتراض عليه فان قال الثالث
الصغير لربه سبحانه يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر
فاومن بك واطيعك فادخل الجنة بالايمان والطاعة فقال
الجبائي في جواب الاشعري يقول الرب لذلك الصغير اني كنت اعلم
منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار بسبب عصيانك
فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فامتك صغيرا حتى لا تدخل
النار فقال الاشعري للجبائي فان قال الثاني وهو الذي مات

عاصيًا لربه **يا ربه لم اتمتني صغيرًا لئلا اعصي** ولو امتني صغيرًا
لكان اصلح لي **لئلا ادخل النار** وتمام كلام الاشعري **ماذا يقول الرب**
في جواب الثاني **فبهت الجبائي** من افحام الاشعري له بهدم قاعدة
وجوب الاصلح حيث الزمه ان الله سبحانه لم يفعل ما هو الاصلح للثاني
كما هو ظاهر ولا معنى لما ادعوه من الوجوب الا الوقوع **وترك**
الاشعري مذهبه اي مذهب الجبائي في ذلك وغيره من الخلافيات
لظهور بطلانه **واشتغل الاشعري هو ومن تبعه** من الاخذين عنه في زمانه
والذين جاءوا من بعدهم **بابطال راي المعتزلة** في جميع ما خالفوا
فيه من مسايل الكلام واشتغلوا بتحرير القواعد السنية **واثبات**
ما ورد به ظاهر السنة ومضى عليه في الاعتقاد **الجماعة** من جمهور
الصحابة والتابعين لهم باحسان **فسموا** اي الاشعرية واتباعه
ومن كان يشابههم كالامام ابي منصور الماتريدي واتباعه **اهل السنة**
والجماعة وكانوا احق بها واهلها شكر الله تعالى سعيهم **ثم لما نقلت**
الفلسفة الى العربية وكان معظم ذلك في خلافة المامون ابن
الرشيد على يدي موسى وغيرهم من الحكماء **وخاض فيها** اي الفلسفة في
الاسلاميون من فحول المتكلمين **حاولوا الرد على الفلاسفة**
فيما خالفوا فيه الشريعة من القول بقدم العالم ونفي
العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات والمعاد الجسماني والفعل
بالاختيار الى غير ذلك مما حاصله يرجع الى عشرين مسئلة كفروا
بثلاثة منها وضللوا بالبواقي وقد صنف في ذلك حجة الاسلام رحمه
الله تعالى كتاب التهافت لم يسبق على منواله **فخلطوا** اي المتكلمون

بالكلام

بالكلام كثيرًا من الفلسفة حيث اضطروا الى ذلك في محاولة الرد
المذكور **ليتحققوا مقاصدها** اي الفلسفة والمراد مقاصد
الفلاسفة فيما يرجع الى الفن **فيتمكنوا من ابطالها** اذ لا يتم
ابطال شي بدون الوصول الى غوره والاطلاع على المقصود
منه فصاروا ينظرون في الفن من الفلسفة بعد الفن والمسئلة
بعد المسئلة **الى ان ادرجوا فيه** اي في الكلام **معظم فن الطبيعيات**
ومعظم فن **الالهيات** من الفلسفة **وخاضوا في فن الرياضيات**
منها اي العلوم التعليمية كالهندسة بحسب ما احتاجوا اليه من ذلك
في المباحث **حتى كاد علم الكلام لا يتميز من الفلسفة** بحسب الظاهر
وبالنسبة الى غير المحصلين للعلم **لولا اشتماله** اي الكلام **على السمعيات**
التي هي من مقاصده ولا تستفاد الا من السمع والمتبصر لا يشتبه عليه
هذا الفن بالفلسفة ولو لم يشتمل على السمعيات **وهذا** الذي خلط
بالمسايل الفلسفية المذكورة **هو كلام المتاخرين** كما وقع التنبيه
عليه من الحال المقتضي لذلك والحاصل ان المراتب ثلاثة الاولى هي
المستغنية عن التدوين والثانية المتعلقة بتدوين المتقدمين
والثالثة المتعلقة بترتيب المتاخرين وتهذيبهم **وبالجملة**
سواء كان بالنظر الى تدوين المتقدمين او بالنظر الى تهذيب المتاخرين
هو اي علم الكلام **اشرف العلوم** على الاطلاق **لكونه اساس الاحكام**
الشرعية لانها انما تتلقى من الشرع المتوقف على النبوة المتوقفة
على الالهيات من اثبات الواجب وصفاته وافعاله **ولكونه رئيس**
العلوم الدينية من التفسير والحديث والفقه واصوله وغير ذلك

علم

وكون معلوماته المقصودة منه هي العقائد الاسلامية التي بها تحلي
النفس بها كمالها وسعادتها الابدية وكون غايته الفوز بالسعادة
الدينية بالترقي من حضيض التقليد الى سما اليقين ومعرفة رب
العالمين والدخول في زمرة الصالحين الى غير ذلك والدنيوية
من رياسة المعلم التي تتبعها من حصول المقاصد التي لا بد للانسان
منها ما لا يخفى ولكن المقتضي قد انقلب مانعا لله الامر جميعا وكون
براهينه على مسايل الحجج القطعية غالبا والمراد بالبراهين الادلة
مثبتها حتى يصح حمل الحجج القطعية عليها والا فالبراهين لا تكون الا قطعية
المويد اكثرها كما سبق في احد وجوه التسمية بالادلة السمعية
والحاصل ان شرف العلم باحد امور ثلاثة شرف المعلوم ووثاقة
الدليل وشرف الغاية وقد اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام
ويضاف الى ذلك كونه اساس الاحكام الشرعية وكونه رئيسها
الدوامل نسبته اليها كما وقعت الاشارة اليه بقوله كالمنطق للفلسفة
فلا خفا في كونه اشرفها ولما كان هذا موضع سوال تقريره
انه اذا كان بهذه المرتبة فحقه الحض على تعلمه وقد نقل نهي
السلف عنه اشار الى الجواب بقوله وما نقل عن السلف ككبار
الايمة من الطعن فيه ومن المنع عنه اي عن الاشتغال به فانما هو
اي ذلك المنع والطعن الذي ترتب عليه المنع للمتعصب في الدين
القاصر عن ادراك العقليات على وجهها فيكون افساده بتعصبه
اكثر من اصلاحه قال حجة الاسلام في هذا المعنى ومن ثم قيل معاداة
العاقل خير من مصادقة الاحمق وكذا القاصر عن تحصيل اليقين

وان لم

وان لم يكن متعصبا اذ لا فايدة في خوضه فيه وربما تشوشت عقيدته
بالنظر الى شبه الخصوم واهل الاهوا والمتعين في حقه الاقتناع
بالظواهر دون الخوض فيما لا يجد به نفعا وربما تضرر به والقاصد
افساد عقايد المسلمين خصوصا اذا كان من اهل التدقيقات الكلامية
فيتوصل بالنظر في علم الكلام الى معرفة اصول اهل الضلال ليروجها
ويقررها عند العامة فيشككهم في اعتقاداتهم الحقة ويحملهم بذلك
على سوء الاعتقاد والخايض فيما لا يفتقر اليه في العقايد الشرعية
من غوامض المتفلسفين ودقايق شبههم التي تؤدي الى القدح
في الامور المبنية على القواعد الاسلامية وان لم تكن مودية الى ذلك
فتشغل عما لا بد منه من امور الدين وهذه احدى الافات التي لاجلها
ينهى عن كثير من الفلسفيات التي يستغنى عنها بخلاف الحسابيات
والطبيات والهندسيات التي لا غنى عنها بل منها ما هو من فروض
الكفايات هذا ولكن ما يفتقر اليه من غوامض الفلسفة اما ان يكون
من الفن مما وجب ايراده فيه او مما يكون منه ولم يندرج فيه مما وجب المنع
من الكلام بالنسبة اليه والجواب انما لا يفتقر ربما استطردوا اليه
فيتوجه المنع والا اي وان لم يكن الطعن والمنع انما هو لما ذكر فكيف
يتصور ان يصدر عن الايمة الاعلام المنع عما هو من العلوم الشرعية
اصل الواجبات واساس المشروعات واشرف العلوم ورئيسها كما تقدم
بيانه ثم العادة تصدير الفن بذكر تعريفه وموضوعه وفايدته ومرتبته
ومسايله اجمالا ووجه تسميته واستمداده ومدونه وتعلق لا بد من تقديم
الروس الثمانية لزيادة استبصار الطالب فاما المرتبة

والغايه والمدون ووجه التسمية فقد تقدم بيانها واما استمداده
فمن الكتاب والسنة والاجماع والامور اليقينية واما تعريفه فهو
علم مقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج عليها
ودفع الشبه عنها وقال الشارح العلم بالعقايد الدينية عن
الادلة اليقينية وموضوعه المعلوم موجود اكان اولا من حيث
يتعلق به اثبات العقايد المذكورة تعلقا قريبا او بعيدا ومسايله
اجمالا القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية والامور المتعلقة
بذلك فيكون مباحث العلم والنظر وغيرها على هذا من اجزا الفن
وان كان بعضها بمنزلة المبادي للبعض الاخر ولا يخرج عن الفن الا
المقدمة المذكورة وهو مذهب المواقف وظاهر عبارة الابكار والطاهر
ميل الشارح الى خلافه ثم لما كان مبنى علم الكلام اى مبناه على
الاستدلال بوجود المحدثات المشاهدة المصنوعة على
وجود الصانع تعالى وتوحيده وصفاته وافعاله على ما ياتي تقريره وفي
هذا الكلام تسامح اذ الاستدلال المذكور من اهم مقاصد هذا العلم
فكيف يكون مبنيا عليه وبنا الشي على الشي يقتضي المغايرة وان لا يكون
المبني عليه من المبني الا ان هذه المسئلة لما كانت اهم مسايل هذا
العلم وكان بناجميع ما عداها عليها عدمبنيا عليها وان كانت
هي منها ويجاب بان الاستدلال فعل المستدل وموضوع المسئلة
والكلام مبني على ذلك ثم بعد الفراغ منها اى من هذه المباحث
الشريفة المتعلقة بالصانع تع وصفاته او الضمير للصفات
والافعال او المحدثات من حيث متعلقاتها التي يبتني عليها

والمرجع

والمرجع واحد ينتقل الى ساير السمعيات الكلامية اى جميعها وغلط
الحريري من استعمل ساير بمعنى الجميع وانما هي بمعنى الباقي وقوله
صلى الله عليه وسلم لغيلان حين اسلم وتحته زوجات كثيرة امسك اربعا
وفارق سايرهن اي باقيهن ونعقبه بعضهم بانه مشترك لفظي
بين الباقي والجميع فصوب قولهم فقدم ساير الحاج واستوفى ساير
الخراج ثم جواب لما ناسب تصدير الكتاب وهو هذا المختصر
المسمى بالعقايد بالتنبيه على وجود ما يشاهد من اجزا العالم
من الاعيان التي قيامها بذاتها والاعراض القايمة بتلك
الاعيان والتنبيه ايضا على تحقق العلم بها اى بتلك الاعيان والاعراض
المشاهدة لانه لما كان المبني على الاستدلال المذكور ولا بد فيه من وجود
هذه المصنوعات ثم وجه العلم وتحققه بوجودها ناسب ان يصدر المصنف
كتابه بالتنبيه على ذلك ليتوصل بذلك اي بوجود ما يشاهد وتحقق
العلم به الى معرفة ما هو المقصود الاهم في هذا العلم من وجود الصانع
تعالى ووجوبه وتوحيده وصفاته وافعاله بواسطة الاستدلال المذكور
على ما سيفصل فيه ويبين ان شا الله تعالى وجهه فقال الامام نجم الدين
النسفي رحمه الله في صدر المقصود من كتابه هذا على وجه التنبيه المذكور
قال اهل الحق وله اطلاقات احدها انه من الاسما الحسنى الثاني
الديون والمطالبات يقال له قبله حق الثالث العظيم الثالث
ومنه حتى تجاه الحق وهو بغا زجرا وبهذا المعنى يطلق على الموت
كما يطلق عليه اليقين ايضا الرابع ما وقع التعبير به ههنا
والمراد باهله ايمة هذا العلم اذ كان المقول كل الكتاب في هم وغيرهم

ان كان الحكمي يقال انما هو خصوص هذه المقالة التي هي حقايق
الاشيا ثابتة وهو اي الحق الحكم المطابق للواقع والحكم يقال
على الخطاب كالايجاب وصفة الفعل كالواجب والحكمة وقضا القاضي
واسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا وادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ويقال في الاصل على الفصل والبت مطلقا والظاهر ان المراد
به ههنا الاسناد المذكور ثم هو في تعريف الحق بمنزلة الجنس والباقي
فصل عما يقابله وهو الباطل والحق انما يطلق على الاقوال والعقايد
والاديان والمذاهب فيقال هذا القول حق وكذا البواقي اطلاقا
مجازيا باعتبار اشتمالها اي الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب
على ذلك الحكم المطابق من اطلاق الجزو وارادة الكل وينبغي ان يكون
المراد من الاشتمال المذكور مطلق التعلق سواء كان من شمول الكل
للجزء اولا اذ لا يكون الحكم الذي هو الاسناد او انفعال النفس او كيفية
لها جزءا من القول او الدين المعروف بالوضع الالهي السايق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويقابله الباطل فيفسر
بالحكم الذي لا يطابق الواقع ويطلق على ما ذكر باعتبار الاشتمال
المذكور واما الصدق فقد شاع اطلاقه في الاقوال خاصة والظاهر
ان التخصيص انما هو من حيث شيوع الاستعمال وان الصدق يصح اطلاقه
على ما يطلق عليه الحق وان قل استعماله فيه الا يرى انه يقال للمخلص
في عبادته انه صادق فيها ويقابله اي الصدق الكذب فقد شاع
استعماله في الاقوال خاصة ويقال للمرائي بعبادته كاذب واشار بقوله
وقد يفرق بينهما اي بين الحق والصدق الى وحدتهما بالذات واختلافهما

بالاعتبار

بالاعتبار كما في الايجاب والوجوب فهما واحد من حيث المطابقة
بين الحكم والواقع المعتبرة مفهوما للحق ويفترقان بان المطابقة
تعتبر في الحق من جانب الواقع فهو الحكم الذي طابقه الواقع وتعتبر
في الصدق من جانب الحكم فهو الحكم المطابق للواقع فقد ما لو اصدق
الخبر مطابقته للواقع اي مطابقة حكمه له ولا يقال لا فرق
في باب المفاعلة بين هذين الاسنادين لانه مسلم بالنظر الى حاصل
المعنى لا بالنظر الى اعتبار الفاعلية والمفعولية المختلف باختلاف
الاسناد والمدعي انما هو الاختلاف بالاعتبار وانما اعتبرت
المطابقة في الحق من جانب الواقع من حيث انه لا يقال اولا الا لغة
على الامر المحقق في الخارج ثم يقال ثانيا على الحكم بواسطة المطا
ربما
فكان الانسب ان يكون الفاعل هو المنظور اليه اولا واما اعتبا
اي الفاعلية من جانب الحكم في الصدق فمن حيث ان مظهره الذي
هو فيه قد شاع استعماله فيه وفسر صدقه بمطابقته للواقع
ويفرق بين الباطل والكذب بان عدم المطابقة تعتبر
في الباطل من جانب الواقع وفي الكذب من جانب الحكم فمعنى صدق
الحكم اي كون الحكم صدقا اذ الحكم يوصف بكونه صدقا او حقا وباطلا
وكذبا قبل المطابقة يوصف بالاولين وبعدها يوصف بالاخيرين فالحكم
فمعنى كون الحكم صدقا مطابقته للواقع فاعله والواقع مفعوله
ومعنى حقيته اي حقية الحكم مطابقة الواقع اياه فالواقع
الفاعل والحكم المفعول ومبنى ذلك ما سبق من الفرق الاعتباري
ملخصا فرع بالفاء مقول القول حقائق الاشيا اي ماهيات الموجودات

ثانيتها في نفس محققة الوجود في الخارج حقيقة الشيء ما به ذلك الشيء هو هو اي ما به يكون ذلك الشيء والمنفصلان كلاهما آو الاخر للشيء والوجه هو الاول اذ هو معنى قولهم لكل شيء حقيقة هو بها هو والمعنى حقيقة الشيء ما به تقومه من مجموع مقوماته ان كان مركبا والعبادة الاولى اولى لشمولها البسايط بمقومات الشيء التي هي حقيقة كالحيوان الناطق فانها جميع المقومات للانسان اي جميع ذاتياته وبهما يكون حده التام الشارح وبهما تكون الحقيقة الانسانية هي حقيقة الانسان واعلم ان ذلك انما هو على سبيل التمثيل والفرض والا فالتفريق بين الاجناس والاعراض العامة وبين الفصول والخواص في نفس الامر من الامور الغامضة ومن ثم صرح ارسطو وابو علي بصعوبة التحديد وحقق الاشراقيون انه لا تدرك الحقيقة الا بالكشف فالمفروض ان ما به الانسان انسان هو الحيوان الناطق بخلاف مثل الضاحك والكاتب للانسان من الامور الخارجة عن حقيقته العارضة له وان كانت من خواصه اللازمة مما يمكن تصور الانسان بالكنه بدونه اي بدون تصور ذلك المعبر عنه بما فانه اي ما يمكن تصور الانسان بدون تصوره من الامور العوارض للحقيقة الانسانية الخارجة عنها فلا مدخل لها فيها والامور الداخلة لا يمكن التصور بدونها وقد اعترض على تعريف الحقيقة بصدقه على العلة الفاعلية اذ بها يكون الشيء والجواب ان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به الشيء هو هو وان الحقيقة تعقل مع قطع النظر عن الوجود وقد يقال في تحرير الفرق الفرق بين الحقيقة والهوية والماهية ان ما به الشيء هو هو المجعول تعريفا للحقيقة السابقة هو باعتبار تحققه في الخارج في ضمن الاشخاص

اذ لا وجود

اذ لا وجود للحقيقة في الخارج الا بالتعين والتشخص حقيقة فتوقف به الحقيقة من هذه الحيثية ثم الظاهر ان هذا التحقق هو معنى كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج والتحقيق انه لا وجود للكلي مطلقا منطقيا او عقليا او طبيعيا الا في الذهن وان المقومات الموجودة في الخارج لا بالنظر الى التشخصات في ضمن الاشخاص امثال متشابهة اذ لا يعقل كون الحيوان المتعين بالتشخص كليا للقطع بامتناع قبول المتعين بتشخصه للشركة وانما العقل يوجد الامثال بواسطة تشابهها التام وهي في نفس الامر كثيرة وما به الشيء هو هو باعتبار تشخصه هويته فالفرق ان الحقيقة تطلق ما بالنظر الى الوجود في الخارج لا بالنظر الى التشخصات وان كان لا بد منها في التحقق بخلاف اطلاق الهوية المنظور فيه الى نفس التشخصات وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وما به الشيء هو هو مع قطع النظر عن ذلك التحقق والتشخص ماهية يقال ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو والحاصل ان ما به الشيء هو هو اذا اعتبر لا بالنظر الى شيء سمي ماهية واذا اعتبر مع التحقق سمي حقيقة واذا اعتبر مع التشخص سمي هوية والماهية على هذا اعم منهما مطلقا ثم ان كان المراد من الشيء في التعريف الموجود فلا تصدق الماهية على الامور الاعتبارية الا اذا حمل الموجود على ما يعم الذهني فتنقسم الماهية اذا الى الحقيقية والاعتبارية فالحقيقية مستغنية في ثبوتها عن العقل والاعتبار بخلاف الاعتبارية التي لا ثبوت لها وراء اعتبار المعتبر وتعقله والشيء عندنا اهل السنة والجماعة هو الموجود الخارجي

لينقض بحثهم بنفي الوجود الذهني وقيل الوجود مطلقا وهو التحقيق إذ لابد
من ثبوت الكليات والمفاهيم ونحو ذلك مما لا وجود له في الخارج بدليل
إثبات أحكامها بالاتفاق وإثبات حكم لما لا ثبوت له محال فتعين
ثبوته في الذهن وهو المراد من الوجود الذهني الذي هو بمنزلة
الظل للوجود الخارجي ويسمى هذا خارجيا وعينيا وأصيلا وذلك
ذهنيا وظليا وغير أصيل وإثبات الصور الذهنية مما يكاد تقضي
به بديهة العقل وزعموا أن إنكار الوجود الذهني بمنزلة إنكار
الضروريات وإثبات نقله عندنا إلى خلاف المعتزلة بقولهم إن
المعدوم الممكن شيء وليس الخلاف ههنا في مجرد الإطلاق إذ في التنزيل
إنما أمرنا إذا أردناه أن نقول له كن ويقال في اجتماع النقيضين
مثلا هذا شيء ممتنع وإنما النزاع في أن المعدوم الممكن هل هو شيء أي
ثابت متقرر في الخارج حال كونه منفكا عن الوجود العيني أم لا
فنفاه الأشاعرة والماتريدية والحكماء وأثبته جمهور المعتزلة وقد
وقع اختلاف أيضا في إطلاق الشيء من حيث اللغة فهو عندنا حقيقة
في الموجود مجاز في المعدوم وعند المعتزلة حقيقة في المعدوم موجودا
كان أو معدوما فههنا خلافيتان الأولى في شيئية المعدوم الممكن
على الوجه المتقدم بيانه وهو بحث كلامي والثانية في الإطلاق
والاستعمال وهو بحث لغوي **والثبوت والتحقق والوجود والكون**
معناها واحد لأنها **ألفاظ مترادفة** فالثابت والمتحقق والموجود
والكائن والشيء كذلك **معناها بديهي التصور** بحيث لا يتوجه إليه
الفكر فهو مستغن في حصوله عن الاكتساب بحد أو رسم وإن كان بعضها

أظهر

أظهر في الدلالة على المعنى من بعض ثم البداهة على إرادة الثبوت
بالنسبة إلى الخارج ظاهرة وعلى إرادة ما هو شامل للذهني هو محل
نظر وكون هذه الألفاظ مترادفة غير مانع من استعمال بعضها
في معنى آخر تجوزا أو بالاشتراك اللفظي كلفظ العين يرادفه
لفظ الذهب وهو مشترك لفظي فإذا قلنا مثلا العمى متحقق
أو ثابت صح الحمل مع أن العمى عدمي **فإن قيل** اعترفتم على قولكم
حقائق الأشياء ثابتة بالنظر إلى حاصل المعنى حيث كان التحقق
والثبوت واحدا **أما الحكم بثبوت حقائق الأشياء** بحمل حقائق
موضوعا وثابتة محمولا **يكون لغوا** غير مفيد إذ هو من حمل الشيء
على نفسه ويشترط لصحة الحمل التغاير ولا تغاير ههنا فهو **بمنزلة**
قولنا الأمور الثابتة ثابتة إذ مفهوم الموضوع هو بعينه
مفهوم المحمول في كل من التركيبين وإذا انتفى التغاير المشترط
لصحة الحمل انتفت صحة الحمل كان التركيب لغوا ولا يرد ذكر الغبرا
للأرض فإنه إتباع اللفظ بمرادفه الأجلى لتعيين المراد دون حمله
عليه لأنه من باب التصور والحمل من التصديق **قلنا** في الجواب
عن ذلك **المراد** من لفظ حقائق الأشياء **ما نعتقده حقائق الأشياء**
وما نسميه من ذلك **بالأسماء** الجنسية **من الإنسان والفرس والسماء**
والأرض لا مدلول الحقائق المطابقي الذي هو الأمور الموجودة
أو الثابتة على ما تقرر آنفا فالقضية في قوة قولك المسميات
بهذه الأسماء **أمور موجودة في نفس الأمر** كما هو عندنا وفي اعتقادنا
أو الأمور التي نعتقد ثبوتها ثابتة واعتقادنا في ذلك مطابق للواقع

وادا كان كذلك فيتحصل التغاير بين الجزائين بان المراد بالموضوع
الذات المتميز المراد بالمحمول لان الحقايق ههنا انما استعملت بالنظر
الى الاعتقاد المذكور او التسمية وذلك هو معناها المراد منها
ههنا فصح ان يحمل عليها مدلولها الاصلي وهذا كما يقال واجب
الوجود موجود فانه اذا اخذ لفظ واجب الوجود من حيث
الاعتقاد والتسمية لا من حيث مدلوله المطابق الذي هو الوجود
بذاته للمسمى الوجود ازلا وابدا ساغ الحكم بانه موجود وهذا اي
قولنا واجب الوجود موجود كلام مفيد لا ريب في افادته في
صحة هذا الحمل بل ربما يحتاج هذا الكلام الى البيان اي بيان ثبوته
وتقريره بدليله لانه نظري وكيف لا وهو اصل جميع المطالب الكلامية
ومبنى التوحيد ولو اخذ لفظ الواجب بمدلوله الاصلي لما صح الحمل ولما
افاد شيا فضلا عن احتياجه الى البيان اذ هو بمنزلة قولك الموجود
موجود بل دون ذلك لمن اعتبر ويحتمل ان يكون المراد بهذا الاشارة
الى قضيتي حقايق الاشيا ثابتة وواجب الوجود موجود والتوجيه
الاول اولى لما لا يخفى فقولنا حقايق الاشيا ثابتة ليس مثل قولك
الثابت ثابت اذا اخذ كل من جزئيه بمفهومه المطابقي لظهور كونه
لغوا والحال ما ذكر لغوا والا فلو اخذ لفظ الثابت الاول باعتبار
معنى اخر كما تقدم بيانه لم يكن لغوا ولا مثل قوله اي ابي النجم
الشاعر انا ابو النجم اي انا المشهور بهذا العلم بين البلغا
والشعرا او انا انا كما يقال لمن اتى بما يعجز عنه غيره انت انت على سبيل
المدح وشعري شعري على ما ثبت في النفوس من جزالته وبلاغته

والنجام

١٦

وانسجامه لم يختل منه النظام ولم يتغير عن سنن البراعة بصروف
الليالي والايام الى غير ذلك من المعنى اللايق بهذا المقام فنفي
المماثلة بالنسبة الى الثابت ثابت ظاهر التوجيه اذ هو مفيد
واما بالنسبة الى قول ابي النجم فمن حيث انه وان افاد في الجملة الا ان
فايدته ليست من المقاصد الاصلية ولا من المطالب العلمية ولا من
المسايل الخلافية بل هي نكتة ادبية ولطيفة بيانية فتحمل المماثلة
على ما لا يخفى ومنهم من بعضهم ان معنى قوله ربما يحتاج الى البيان قل
ان يحتاج تعويلا على اصل معنى ربما والمراد انه لا يحتاج قولنا
حقايق الاشيا ثابتة الى البيان بمدلوله وبيان كونه مفيدا لكونه
بين الفايدة الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة وان
قوله وان قوله مفيد ينظر الى قولك الثابت ثابت لانه غير
مفيد وقوله ربما يحتاج الى البيان ينظر الى قوله وشعري شعري
لانه يحتاج الى البيان الفايدة فحقايق الاشيا ثابتة مفيد لا يحتاج
الى بيان كونه مفيدا والثابت ثابت غير مفيد وشعري شعري
يحتاج الى بيان فايدته ولا يخفى ظهور الفايدة في قوله وشعري
شعري وان قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد لكونه مفيدا يعني
ان فايدته نظرية تحتاج الى بيان صدقها بالدليل فضلا عن كونه
مفيدا في الجملة فانى يكون لغوا وهذا امس بالمقام مع احتمال كون
ما ذكر مرادا او تحقيق ذلك المعنى الذي حصل به الجواب عن
الاعتراض المذكور ان الشي الموجود باحد الوجودين قد يكون
له اعتبارات مختلفة واختلافه بحسب اعتبار المعتبر وتعقله

واذا كان كذلك يكون الحكم عليه اي على ذلك الشي باعتبار مخصوص
بشيء اخر مفيدا بالنظر الى بعض الاعتبارات المختلفة المتعلقة
به وهو ذلك الاعتبار المخصوص الذي اخذ به ذلك الشي دون
البعض من تلك الاعتبارات المذكورة فيكون الحكم على الشي بشيء
مفيدا بالنظر الى اعتبار اخر منها وتمام بيان ذلك وتحقيقه
بالمثال كالانسان الذي هو الحيوان الناطق اذا اخذ من
حيث انه جسم اي باعتبار جزء مفهومه اذ الجسم جزء الحيوان
الذي هو جزء الانسان فاذا اخذ من حيث كونه جسما فقط مع
قطع النظر عن كونه حيوانا او باعتبار انه جسم ما من الاجسام مع قطع
النظر عن كونه جزءا منه كان الحكم عليه بالحيوانية اي بكونه حيوانا مفيدا
لتحقق شرط الصحة الذي هو التغاير بين الجزئين اذ الجسم غير الحيوان
لانه اعم منه فهو جد به وهو كذا الواحد من حيث انه جزء اذ الجزء
غير الكل وبالعكس وانتفا التغاير بينهما انما باصطلاح خاص
ويأتي بيانه ان شاء الله تعالى وكذا اذا اخذ باعتبار كونه حيوانا
كان الحكم عليه بالناطقية مفيدا واذا اخذ الانسان من حيث
انه حيوان ناطق وهو تمام مفهومه كان ذلك الحكم عليه
بالحيوانية او بالناطقية لغوا غير مفيد لان المحمول اذا ماخوذ
في الموضوع فهو مستفاد منه فالى يفيد حمله عليه وهو تحصيل
الحاصل وكذلك الموصوف قد يوخذ مع قطع النظر عن صفته
فيصح حملها عليه الى غير ذلك من الاعتبارات والضابط
ان جهة الاعتبار هي مبينة صحة الحمل وفساده في القضايا

فاذا

فاذا اخذ الموضوع باعتبار معنى ما من المعاني المتعلقة بذلك
الموضوع على وجه مسوغ لذلك الاخذ سوا كان داخلا في مفهومه
او لا صح حمل شي اخر غير ذلك المعنى عليه ولا يصح حمل ذلك المعنى الذي اخذ
باعتباره عليه ولا حمل بعضه لعدم المغايرة بخلاف ما اذا اخذ
الموضوع باعتبار بعض المعنى حيث يصح حمل كله عليه لحصول الفائدة
فليتامل هذا وذهب بعضهم الى ان لفظ الاشيا في قوله حقايق
الاشيا اذا حمل على المعنى المجازي الشامل للمعدوم لا يتوجه السوال اصلا
وفيه نظر اذ لو طرح لفظ الاشيا عن حمله على المجازي لكان السوال
متوجها لان محل الاشكال هو الثبوت على حد قوله الثبوت وهو الحقايق
فان قيل يعني حقايق الاشيا الحقايق التي هي الاشكال فيتوجه
الكلام اذا قلنا وعلى التنزل فالسوال متوجه بالنظر الى الاطلاق
الحقيقي والحمل على المعنى المجازي جوابه ويحتاج الى التقارف
ولما كان ثبوت الحقايق هو الاصل في الاستدلال على اول المقاصد
الكلامية ولا يمكن الاستدلال بها والنظر فيها بدون العلم الثابت
بها نبه على ذلك بقوله والعلم بها اي بالحقايق المذكورة من تصورها
بالكنه او بدونه اذ المحتاج اليه التصور الذي يسوغ معه الحكم المطلوب
ههنا ومن التصديق بها اي بوجودها ومن التصديق باحوالها
من الجوهرية والعرضية والتحيز والتغير مما له مدخل في الاستدلال
على حدوثها الذي هو مبنى الاستدلال على المطلوب وقدم التصديق
بوجودها على التصديق باحوالها لانه مبناه ثم وجود الحقايق
من جملة احوالها عند من يجعله من عوارض الماهية لا عينها متحقق

بالكسر اي ثابت ونكتة العدول التعبير والتناسب اذ المناسب ان
يقول حقايق الاشيا ثابتة دون متحققة وان يقول والعلم
بها متحقق وانما جمع التصور وافرد التصديق لان التصور يختلف وجوهه
فبعضه بالكنه وبعضه بدونه الكنه يختلف ايضا بخلاف التصديق
اذ متعلقه ههنا وجودها العيني وهو واحد وايضا التصور
متعلق بنفسه والتصديق بالحرف فناسب ان يخفف بالافراد واللام
في العلم الاستغراق الافراد النوعية من التصور والتصديق اي والعلم
بها بنوعيه ثابت وقيل المراد العلم بثبوتها من قوله العلم بها العلم
بثبوتها اي بوجودها الخارجي وهو معنى التصديق بها على ما سبق
بيانه من باب حذف المضاف للقطع بانه لا علم للمخلوق بجميع الحقايق
وهذا تعليل لتقدير الثبوت وبيانه ان الحمل على الظاهر متعذر
من حيث ان الجمع المضاف ظاهره الاستغراق والعلم بجميع الحقايق
لا تفي به القوى البشرية قطعا فاحتيج الى الحمل على غير الظاهر بتقدير
ما يناسب المقام وهو الثبوت اذ الاستدلال على المطلوب يتوقف
على ثبوت الحقايق في نفسها وعلى ثبوت العلم بذلك الثبوت
وهو الغرض المنبه عليه كما سبقت الاشارة اليه واذا كان مبنى
الايراد كون الحقايق التي هي مرجع الضمير في قوله بها للاستغراق
بحسب الظاهر فطريقة دفعه قوله والجواب ان المراد من قولنا
حقايق الاشيا ثابتة الجنس لا الاستغراق فيصدق ببعض الحقايق
فلا يحتاج الى تقدير الثبوت على ان العلم بثبوت جميع الحقايق متعذر
ايضا فلا يندفع الاشكال بتقدير الثبوت الا بالحمل على الجنس ايضا وحينئذ

تغير

تغير ذلك في الوجهين فرعاية الظاهر بعدم تقدير الثبوت اولى ولا
يقال بتغير تقديره للتنبيه على الغرض المذكور لانا نقول قد تقرر ان
المراد تعلق العلم بها بنوعيه من التصور والتصديق ولا معنى
للتصديق بها الا التصديق بثبوتها وذلك كاف في المقصود فلا
حاجة الى التقدير وصحح بعضهم كون المراد الاستغراق على معنى تعلق العلم
بجميع الحقايق على الاجمال ميلا الى ان المتعذر انما هو العلم بجميعها على
التفصيل وفيه ما لا يخفى ثم المراد عكس ما يشاهد منها لانه اقوى في
الاستدلال ردا على القائلين من طوائف الملاحدة والمبطلين
بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق مطلقا في الوجود الخارجي وهم طوائف
السوفسطائية ولا علم بثبوت حقيقة شيء ولا علم بعدم ثبوتها
وهذه مقالة للاادرية منهم على ما سيذكر والمعنى ان المراد انما
هو الجنس لان المقام للرد على نفاة الحقايق والعلم بها والعلم
بالبعض كاف في ذلك فلا داعي الى الاستغراق خلافا للسوفسطائية
الذين هم كالانعام بل هم اضل اذ الظاهر من احوال البهايم ادراك ثبوت
كثير من الحسيات وهم اصناف فان منهم من ينكر حقايق الاشيا
مطلقا خارجية كانت او ذهنية جوهرية كانت او عرضية ويزعم
انها اي الحقايق اوهام اي امور متوهمة وخيالات اي متخيلات
باطلة لا تقرر لها ولا ثبوت وهل يثبتون علمهم بذلك ام لا
موضع نظر وهم العنادية سموا بذلك لعنادهم بانكار الضروريات
وجحد المتيقنات ومنهم اي السوفسطائية من ينكر ثبوتها
اي الحقايق في الخارج ويزعم انها في الثبوت تابعة للاعتقاد

بخلاف العنادية يبفونها بالنسبة الى الخارج والى الاعتقاد
وهو لا يبفونها بالنسبة الى الخارج كالعنادية ويثبتونها بالنسبة
الى الاعتقاد حتى انهم يقولون ان اعتقدنا الشي المتصور كاينا
ما كان جوهرا فجوهر هو او اعتقدناه عرضا فعرض هو او
قديما فقديم او حادثا فحادث او ثابتا فثابت او منفيا فمنفي
فالموثر في كون الشي جوهرا او عرضا او قديما او حادثا انما هو
الاعتقاد وعلى هذا فينقلب الجوهر عرضا والقديم حادثا
والموجود معدوما وبالعكس ولا تضاد بين الاشيا ولا
تناقض الا بالاعتقاد فيكون الشي موجودا معدوما في وقت
واحد بالنسبة الى الاعتقادين من واحد او اثنين وهم العندية
ووجه التسمية اسناد الاشيا الى العند عندهم ومنهم من ينكر
العلم بثبوت الشي وبلا ثبوته فينكر ثبوت الشي بالنسبة الى الخارج
وفاقا للعنادية والعندية وينكر ثبوته بالنسبة الى الاعتقاد
خلافا للعندية وينكر ثبوت العلم بشي مطلقا نفيا كان
او اثباتا خلافا للطايفتين اذ ظاهر قول العنادية ثبوت
العلم بنفي الحقايق مطلقا وظاهر قول العندية بثبوته بان
الحقايق تابعة للاعتقاد هذا فهمه بعضهم والوجه ان
هو لا يثبتون الحقايق ولا ينفونها لانهم ينفون العلم
بثبوت الشي او بانتفايه ويتوقفون فلا يثبتون ولا ينفون
فلا علم لهم ولا اعتقاد ولهذا كان الزعم ههنا في قوله ويزعم
بمعنى القول اي ويقول انه شاك وشاك في انه شاك وهلم

جرا

جرا اليما لا نهاية فلا ينتهي الى الجزم بشي ولا الى ترجيح اصلا ولا يثبت علما
بشك ولا شكا في علم ولا شكا في شك ابدا وهم اللاادرية المنكرون
للعلم والدراية مطلقا المنسوبون الى لا ادري لنا في الاستدلال
على ثبوت الحقايق تحقيقا اي اثباتا للمطلوب بالنظر الى الواقع لا
بالنظر الى الزام الخصم وان كان فيه الزامه والفرق بين الدليل
التحقيقي الذي لا بد فيه من بيان صدق مقدماته اذ المنظور اليه
فيه تمامه بالنسبة الى الواقع فالدليل التحقيقي لنا ههنا انا
نجزم ونتيقن بالضرورة الحاصلة لنا بثبوت بعض الاشيا
المتنازع فيها فقد ثبت ضرورة لا واسطة بين النفي والثبوت
ولا يقال عدم الواسطة ممنوع اذ يجوز ان لا يحكم على الاشيا
بنفي ولا اثبات كما فعل اللاادرية لانا نقول المراد ههنا ان
الاشيا اما ان تكون ثابتة في نفس الامر او منفية ولا واسطة
بينهما كما هو ظاهر وما ذكر من الواسطة فانما هو بالنظر الى الناظر
فيها وان تحقق نفيها كما هو مدعى الخصم والحال ان النفي حقيقة
من جملة الحقايق المنفية الكلية على رايه لكونه اي النفي
نوعا من الحكم لانه يتنوع الى الايجابي والسلبي والحال ان الحكم
نوع من الحقايق وما كان قسما من شي فهو قسم من الحقايق كان
قسما من ذلك الشي الاخر فيكون النفي من الحقايق فقد
ثبت شي من الحقايق في الجملة فلم يصح نفيها على الاطلاق
اذ ثبوت بعضها مناقض لنفيها بتمامها وهذا دليل
الزامي اذ مبناه تسلم صحة النفي وثبوته ولا يخفى انه اي هذا
ويكون هذا الدليل الزاميا بلا ان التحقيقي

الالزام انما يتم علي العنادية من السوفسطائية اذ ظاهر قولهم
نبوت نفي الحقايق بخلاف العندية القائلين بان الثبوت
والنفي تابعان للاعتقاد وان مذهب كل طايفة حق بالقياس
اليهم والخصوم مبطلا بالقياس لما في نفسه من قيام الدليل على ثبوت
النفي بالنسبة الى الواقع الا انه ربما يتم الزامهم باثباتهم للاعتقاد
وسوا بعضا من الحقايق لكن قولهم بان الحقايق تابعة للاعتقاد
ظاهر في اثباتهم نفيها بالنسبة الى الواقع فيتم الزامهم كالعنادية
ايضا واما اللاادرية فلا يتوجه عليهم الالزام بحال اذ من الحال
افحام من لم يلتزم ثبوت شي ولا نفيه مطلقا وهم اشد طريقة
من الطايفتين العنادية والعندية لما في كلام كل منهما من
التناقض بخلاف اللاادرية **قالوا** السوفسطائية القادحون
في الضروريات والنظريات باسرها **الضروريات** وهي البديهيات
وتسمى ايضا اوليات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وان العشرة اكثر من الواحد
وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان والجسم الواحد لا
يكون في آن واحد في مكانين والمشاهدات وهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات او الباطنة
وتسمى وجدانية فالحسيات كالحكم بان الشمس منيرة والنار حارة
والصوان جامد والماء سيال والوجدانية منها ما نجده بنفوسنا
كشعورنا بذاتنا ووجودنا ومنها ما نجده بواسطة الالات
الباطنية كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وان العشرة اكثر من الواحد

بانا

بان لنا جوعا وعطشا وشبعا وريا وخوفا وغضبا وحزنا وفرحا
والفطريات وتسمى قضايا قياساتها معها وهي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة اقيسة لا تزول لتصور الطرفين كالحكم بان الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين والمجربات وهي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة حدس قوي يحصل التجربة كالحكم باسهال السقمونيا
للصفرا لتكرر المشاهدة والحدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل
بواسطة حدس قوي يحصل به اليقين بواسطة مشاهدة القراين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس ولا بد فيها من تكرار المشاهدة
كما في المجربات والفرق ان في المجربات معلوم الوجود غير معلوم الماهية
وفي الحدسيات معلوم الوجود والماهية معا والحدس سرعة الانتقال
من المبادي الى المطالب بدون الحركة فان انتقال الذهن فيه آني
بخلاف الفكر فان الانتقال فيه بالحركة وهي زمانية والوهميات
في المحسوسات يوافق العقل الوهم علي الحكم بان كل جسم في جهة
بخلاف حكم الوهم في غيرها كحكمه بان كل موجود في جهة فانه كاذب
قطعا ومنهم من قدح في ضرورية المجربات والحدسيات والمتواترات
والفطريات فجعلها نظريات ومنهم من جعلها بين الضروريات
والنظريات ومنهم من منع كون المجربات والحدسيات من اليقينيات
والسوفسطائية قدحوا في الحسيات والاوليات التي هي اجلا الضروريات
فقالوا الضروريات على اعتقادكم المعلومات المستغنية في
حصولها عن النظر **منها** اي من جملة انواعها **حسيات**
وتقدم بيانه **والحس** بانواعه **قد يغلط** اي يتحقق غلطه فقد

مهنا لبيت للتعليل لان الحس يغلط **كثيرا** اي الحس البصري **كالاحول**
الذي يقصد الحول تكلفا او الخلقي متمرن على الصواب في الخلقة
يرى الواحد بالشخص **اثنين** والسبب في ذلك انحراف العصبتين او
احداهما والكثير يرى واحدا كما اذا كان على سطح الرحى خطوط متلونة
خارجة من مركزها الى محيطها برزت تلك الالوان لونا واحدا
ممتزجا منها عند سرعة دورانها لان النفس لا تتمكن في ذلك
الزمان القليل من تمييز بعضها من بعض عند وقوع الشعاع
البصري عليها فتراها لونا واحدا ومن غلط الحس البصري السليم
حكمه على الظل بالسكون وهو متحرك على الدوام اما الى الزيادة
او النقصان **والصفراوي** الذي سا مزاجه بغلبة خلط
الصفراء عليه **يجد الحلو** الملايم للمزاج السليم في مذاقه **مرا** ففيه
كذب الحس الذوقي كالبصري فاني يكون الحكم في الحسيات ضروريا
قالوا ايضا **ومنها** اي الضروريات **بديهيات** تحصل بالبديهة
اي بمجرد التوجه من دون فكر **وقد يقع فيها اختلافات** بين العقلا
كما قال الاشعرية يمتنع بالبديهة عن نايم او معدوم وجوزه المعتزلة
توليدا وقال المعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار
قبيح يحكم به لكن بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكما قالوا
وتعرض شبهة في البديهيات كما في امتناع صيرورة شي بعينه شيا
اخر من غير ان يزول عنه شي او ينضم اليه شي فقد صرحوا ببداهة
هذا الحكم بعد تجريد طرفين على ما ينبغي وبان الاستدلال عليه
انما هو لازدياد وضوحه لا لكونه نظريا وقد قدح في بداهته بعض

العقلا

العقلا للفرق البين بينه وبين الحكم بان الواحد نصف الاثنين
وهذه شبهة **يحتاج في حلها** اي تلك الشبهة **الى انظار**
دقيقة يختص ادراكها بالاذكيا لا يقال في حل هذه الشبهة
لا فرق بين الحكم بان الواحد نصف الاثنين والحكم بما ذكر من الامتناع
من حيث البداهة وانما هو من حيث تجريد طرفي الحكم على ما ينبغي في
الاول وعدم التجريد على ما ينبغي في الثاني وقد اشار الشارح
فيما بعد الى شبهة عرضت في الحكم بان الكل اعظم من جزئه اذ قد
تكون يد الانسان اعظم منه ولكن حل مثل هذه الشبهة غني
عن النظر الدقيق وايضا فالبديهيات تلتبس بالوهميات الكاذبة
فتعرض الشبهة فيها لذلك اذ لا تعرف العامة بين الحكم بان
الواحد اقل من العشرة والحكم بان بين الجسمين المتباعدين خلا
وبانه لا بد من الخلا وراء المحدد وبانه لا موجود الا في حيز وجهة
وبان الانسان الميت في الخلوة يخاف منه الى غير ذلك قالوا بعد
القدح في الضروريات **والنظريات** وهي القضايا التي لا بد في حصولها
من النظر **فرع الضروريات** لابتنائها عليها اذ النظر ترتيب امور
معلومة للتوصل الى المجهول فتلك الامور اما ضرورية ومنها ما هو
او لا فيحتاج الى نظر اخر وينتقل الكلام اليه الى ان ينتهي الى الضروريات
واذا فسدت الضروريات **ففسادها فسادها** اي النظريات لان
لان المبني على الفاسد فاسد **ولهذا** الذي ذكر من اختلال النظريات
لاختلال الضروريات التي هي اصولها **كثر فيها** اي في النظريات

اختلاف العقلاء من المتبين والفلاسفة ثم الانسب نسبة
هذا القدح الى اللاادرية ليفيد مدعاهم من الشك والتوقف
عن النفي والاثبات والحاصل انتفاء العلم بشي مطلقا لعدم
الوثوق بضروري او نظري مطلقا قلنا في الجواب عن
قولهم والحس قد يغلط غلط الحس في البعض من الحسيات
لاسباب جزئية عارضة لذلك البعض كما في اختلال البصر
بالحول والذوق بغلبة خلط صفراوي على المزاج وغير ذلك
من الاسباب سواء كان ذلك السبب في نفس الحاسة كما ذكر
اولا كما في حكم الحس السليم على الظل بالسكون فان غلط الحس في
ذلك لسبب جزئي كاين لا في نفس الحاسة لا ينافي الجزم من العقل
بالبعض الاخر من الحسيات وهو الذي افاده الحس السليم مع
انتفاء الموانع مطلقا لانتفاء اسباب الغلط في الادراك عنه
ولا ينافيه تجويز وجود سبب عام لغلط عام وان لم يعلم فلا
جزم بانتفاء اسباب الغلط لانا نقول هذا مردود بما نجزم
به بديهة في كثير من الضروريات وخصوصها الوجدانيات ولا
يخفى ان بديهة العقل جازمة بانتفاء اسباب غلط الحس في مثل قولنا
الشمس مضيئة والنار حارة والتحقيق ان الحاكم في الحسيات انما
هو العقل بمعونة الحس ومقتضى ما ذكر من الشبه ان العقل لا يجزم
بالحكم في الحسيات بمجرد الحس وهو مسلم فانه انما يجزم اذا انضم
الى الاحساس امور اخر منها انتفاء اسباب الغلط عن الحس واذا لم
توجد تلك الامور في بعض صور الاحساس لم يكن من العقل جزم

وليس

وليس مقتضى ما ذكر ان العقل لا يوثق بحكمه في الحسيات
وقلنا في الجواب عن قولهم وقد تقع فيها اي البديهيات
اختلافات الاختلاف الواقع في الحكم البديهي الالف
اي لكونه غير مالوف للقادح في بداهته اذ المالوف
اكثر حضورا في الذهن والنفس اشد انسا به فيكون اجلى عندنا
من غير المالوف فانكار البداهة لعدم الالف او الخفاء في
التصور الذي لا بد منه في ذلك الحكم البديهي اذ قد
يكون تصور الطرفين او احدهما او النسبة الحكمية
نظريا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بديهيا
وقد يكون ذلك التصور بديهيا ولكنه يخفى لنقص في الذهن
او لعدم الالف او لغير ذلك فالاختلاف في البديهي لما ذكر لا
ينافي البداهة الثابتة في نفسه مطلقا او البداهة
الثابتة كذلك الذي لم يولف او خفي تصور ما لا بد منه
فيه كما تقرر في الكلام في البداهة على التوحيد الثاني بدل
الاضافة والتقدير لا ينافي بداهته وايضا فالقدح في بعض
البديهيات لاسباب جزئية لا ينافي ثبوت باقي البديهيات
المنتفي عنها اسباب القدح وقلنا في الجواب عن قولهم ولهذا
كثر فيها اي في النظريات اختلاف العقلاء كثرة الاختلافات بين الانظار
لفساد الانظار بسبب اختلالها صورة او مادة وما
اشبه ذلك لا ينافي حقية بعض النظريات الحاصلة بالانظار
الصحيحة بل الاختلاف في الحكم النظري لا ينافي حقيقة في نفسه

لعدم ح

لان المخالف فيه قد يكون غالطا في تعقله لسبب جزئي مقتض
لغلطه من قصور او غيره والحق في هذا المقام انه لا طريق الى
المناظرة وتحقيق هذه المباحث معهم لتعذر سلوكها
فان المناظرة لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون
بمعلوم اصلا وفي الاشتغال باثبات الضروريات الزام لمذهبهم
من حيث انها ليست ضروريات اذ الضروري ثابت مستغن عن الاثبات
وايضا فقد اطبق العقلاء على انه لا بد في المناظرة من اتفاق الخصمين
على ثبوت موضوع يكون مورد اختلافهما في ايجاب محمول لذلك
الموضوع او سلبه عنه ومن اتفاقهما على امور هي مرجع الدليل مسلمة
كانت او ضرورية والا فايدة في المناظرة فالمحققون على منع المناظرة
مع السوفسطائية عموما وخصوصا اللاادرية منهم لانهم
لا يعترفون بمعلوم يكون محلا للنظر او جزءا من الدليل ليثبت بها
اي بذلك المعلوم في الجملة مجهول فيصير معلوما ايضا على ما تقدم
بيانه والعنادية وان كان ظاهر قولهم اثبات نفي الاشيا كان ظاهر
قول العندية اثبات للاعتقاد دون ذلك عند التحقيق لا ينفع في مناظرتهم
على ما لا يخفى بل الطريق افحامهم تيسرا تعذيبهم بالنار الجاء الى
الاذعان ليعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين
اللذة وهو من العقليات وفيه ابطال مذهبهم او يعترفوا باصرارهم
على الانكار فلا يرفع عنهم العذاب وفيه تطهير الارض من رجس ضلالهم
وفضايح اضلالهم قيل ليس في العالم قوم عقلا ينتحلون هذا المذهب
بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه وسوفسطا اسم يوناني

مركب

مركب منسوب اليه وهو اسم موضوع للحكمة المموهة الملبسة
والعلم المزخرف المزين ظاهره وهو باطل لان سوفا معناه الحكمة
فهما ههنا بمعنى واحد واسطا معناه الزخرف والغلط وهما
ايضا بمعنى سوفسطا معناه علم الغلط ومنه اي من هذا الاسم اليوناني
المركب اشتقت السفسطة وهي المغالطة والتلبيس والكلام
الذي يوهم ظاهره انه حق ويظهر بطلانه بالتامل كما اشتقت الفلسفة
التي في العلوم الحكمية من فيلاسوفا مضافا ومضافا اليه وتقدم
معنى سوفا وفيلا باليونانية معناه محب اي محب الحكمة ووجه
الشبه كون كل من سوفسطا وفيلاسوفا مبدا للاشتقاق ولما
كان العلم الحادث محتاجا في الحصول الى السبب الذي يفيده وهو
مختلف اشار الى ذلك بقوله واسباب العلم وله اطلاقات المنطقي
المنقسم الى التصور والتصديق والفقهي وهو الشامل للظن والظاهر
انه التصديق جازما كان او غير جازم وسواء كان عن دليله المخصوص
او لا ليدخل الاعتقاد والاصولي المراد ههنا ويطلق العلم ايضا
على الصناعة المرتبة كعلم الفقه والاصول والنحو ونحوه فالعلم
بالاطلاق الثالث هو المعرف ههنا وهو صفة نفسانية
يتجلى بها اي بتلك الصفة المذكور بالفعل او بالقوة لمن قامت
تلك الصفة به وهو المتصف بها ومحلها وموصوفها ويتجلى اي
يتضح ويظهر وينكشف ما يذكر في الجملة بان شانه انه يذكر
ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان ذلك الذي يمكن التعبير
عنه او معدوما ممكنا كان او ممتنعا ذهنيا كان او خارجيا

مذكورا باللسان او مسكوتا عنه كليا كان او جزئيا **فيشمل** هذا
التعريف **ادراك الحواس** اي الادراك بالحواس اذ التحقيق انها
آلة للادراك والمدرك انما هو العقل بمعونتها والفلاسفة قائلون
بانها مدركة اذ لو لم تكن مدركة لثبتت العقول للبهائم لانها
تدرك المحسوسات وقد يجاب بانه يجوز ان يكون لها نفوس
مدركة او ان الحواس فيها مدركة ضرورة انها اعقول لها
ثم كون ادراك الحواس علما انما هو مذهب الاشعري قالوا وهو
مناف للاطلاق اللغوي والعرفي والا فالبهائم من ذوي العلم
و يشمل ادراك العقل بنوعيه **من التصورات** التي لا حكم
معها يقينية كانت او ظنية **والتصديقات** التي هي التصورات
مع الاحكام اذ الاحكام وحدها على المذهبين **اليقينية**
وهي التي بدون الجزم كالظنون او مع الجزم فانها لا تكون الا كذلك
جزئيا لا يزول بالتشكيك كالاعتقادات ووجه الشمول ان الصفة
المذكورة هي الادراك وقد جعل متعلقها التي يتجلى بها ما يمكن
ان يعبر عنه فيصدق بجميع ما ذكر وهذا محله ما اذا اريد بالتجلي
مطلق الانكشاف التام فلا يشمل الظن والاعتقاد على ما يأتي
تحقيقه وهذا التعريف **بخلاف قولهم** يعني الاصوليين في تعريف
العلم **صفة توجب** لموصوفها بخلق الله تعالى فالمراد الايجاب العادي
تمييزا يخرج بذلك ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية وغير
النفسانية فانها وان اوجبت كالادراكات تمييز المحالها عن غيرها
فان الشجاع ممتاز عن الجبان لشجاعته وهي صفة نفسانية والاسود

ممتاز

ممتاز عن الابيض لسواده وهو صفة جسمانية الا انها لا توجبان
يكون محلها مميزا بخلاف الادراك فانه توجب ان يكون محله
ممتازا عن غيره ضرورة ان المدرك ممتاز عن غير المدرك
كالصفات المذكورة وتوجب مع ذلك لمحله ان يكون مميزا
لمدركاته عن غيرها وملاحظا لها **لا يحتمل** ذلك التمييز او توجب
ايجابا لا يحتمل ذلك الايجاب **النقيض** والتحقيق لا يحتمل
متعلق ذلك التمييز النقيض اي الوصف المناقض للوصف
الذي تعلق به التمييز وخرج بذلك الظن والشك والوهم فان
متعلقاتها تحتمل النقائض قطعا وكذا الاعتقاد التقليدي لزواله
بتشكيك المشكك وكذا الجهل المركب لزواله والله بالتوفيق للصواب
واعترض على هذا الحد بانه غير جامع لخروج العلوم المستندة
الى العادة كالعلم بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى حجرا هو الان
كذلك ولم ينقلب ذهبا ولا يخفى احتمال متعلق هذا التمييز
النقيض لان انقلابه ذهبا ممكن في نفسه والجواب ان معنى عدم
احتمال النقيض ههنا هو عدم تجويز المدرك اياه لان جزمه المستند
الى موجبه العادي مناف لتجويزه النقيض وكون العاديات
تحتمل النقيض بمعنى كونه ممكنا في نفسه فلو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لا ينافي عدم احتمال النقيض بالمعنى الثم
هذا الحد بخلاف الحد الذي قبله **فانه** اي هذا الحد **وان
كان شاملا لادراك الحواس** الجزئيات الجسمانية فان
الحواس لا تدرك الامور الكلية ووجه الشمول عموم التعلق

بلغ مقابلة

المسكوت عنه المقصود في الحد وهو الامر المدرك الصادق بمدرك
الحس وغيره فيكون شاملا له **بناء على عدم التقييد** اي
تقييد هذا الحد **بالمعاني** كما فعله من لم ير الادراك للحس
عليها يقال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض
فقيد بقوله بين المعاني واراد بها ما ليس من الاعيان
المحسوسة بالحواس الظاهرة لاخراج ادراكات هذه
الحواس فانها لا توجب تمييزا في الامور العينية الحسية
فاذا ترك التقييد بذلك كان الحد شاملا لها **و** شاملا ايضا
للتصورات المطابقة وغير المطابقة **بناء على انه** اي التصورات
لا نقائض لها فيكون قوله لا يحتمل النقيض متعلقا
بالتصديقات خاصة لانها هي التي لها النقائض **على ما زعموا**
لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما
ولا تمانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللاانسان
لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فلا بد من ملاحظة الحكم
في التناقض وهو غير ملاحظ في التصورات فلا تناقض فيها
وعلى هذا فالتصورات لا توصف بعدم المطابقة اصلا لان
تصور الشيء مطابق له وتصور الشيء بغير صورته محال اذ لا يكون
تصوره الا بطابقه واما اذا رأينا شبحا من بعيد فتصورنا صورة
انسان فاذا هو فرس فتلك الصورة التي تصورناها هي مطابقة
للانسان وكونها غير مطابقة لذلك الشبح فانما هو من حيث
حكمنا بان الصورة المتصورة هي صورة الشبح فالتصورات كلها

مطابقة

مطابقة لما هي تصورات له وعدم المطابقة انما هو من
جهة الحكم فهو انما يعتبر في التصديق وقوله على ما زعموا اشعر
بانه ليما قالوه نظرا عنده وان التصورات ذات نقائض كالتصديقات
فنقيض الانسان اللاانسان وقد صرحوا به لكن حيث قالوا
نقيض المتساويين متساويان وقالوا نقيض كل شيء
رفعه سواء كان رفعه في نفسه كما في التصورات او رفعه عن
شيء آخر كما في التصديقات والحاصل ان الاختلاف في كون التصورات
لها تناقض ام لا يبتني على تفسير النقيضين فان فسرا بما تقدم
فلها تناقض وان فسرا بالمتنافيين لذاتيهما بناء على ان
التمانع انما يكون بين القضايا والتصاحب كما يكون بين
القضايا يكون بين المفردات فيكون الانسان منافيا
للاانسان وعكسه فيكون لها نقائض والتحقيق
ما سبق وان اطلاق النقيضين على ما ذكرنا انما هو على سبيل
المجاز **لكنه** اي قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات اذ التصديقات
الظنية والاعتقادية تحتمل النقيض فلا يشملها التعريف
هذا اما تتميم تقريره من المباحث المتعلقة بهذين التعريفين
وتقرير الفرق بينهما المبني على ان التجلي في الحد الاول
يراد به مطلق الانكشاف المقتضي لدخول الظن والاعتقاد
في تعريف العلم بالمعنى الاعم **ولكن ينبغي** بل يتعين **ان يحمل**
التجلي في قولهم صفة يتجلى بها المذكور **على الانكشاف التام**

الذي لا يشمل الظن ونحوه فيخرج عن التعريف اذ التجلي والحال
ما ذكر بمعنى التمييز الذي لا يحتمل النقيض لان الانكشاف التام
لا ريب فيه فينقطع تحته الاحتمال وانما تعين الحمل على ذلك
لان العلم عندهم اي الاصوليين مقابل الظن والاعتقاد
بالمتضاد فيتعين الاحتراز في الحد عنه وحمل التعريف
شاملا له ينافيه اصطلاحهم بخلاف الفقها على ما تقدم بيانه
وعلى هذا فالتباين بين التعريفين لنسبة المساواة وان
اعتبر التجلي بمطلق الانكشاف فالاول اعم مطلقا لصدقه
بالظن ثم المراد العلم بالنسبة للخلق اي المخلوق من باب ارادة
المفعول بالمصدر كما في الضرب والمضروب والخلق شامل لكل
من الملك وهو عند جمهور المتكلمين جسم لطيف نوراني له قوة
التشكل والمراد الجنس والانس والجن وهم اجسام لطيفة
نارية لها القوة المذكورة بخلاف علم الخالق تعالى فانه اي فان
علمه لذاته تعالى فهو مقدس قديم حاصل له تعالى لا لسبب من
الاسباب المذكورة ولا غيرها ولا يوصف بكونه ضروريا
ولا نظريا لانهما من صفات العلم الحادث المحتاج في حصوله
الى الاسباب وهي ثلاثة السبب الاول الحواس السليمة اذ غير
السليمة لا يوثق بمفادها على ما سبق والسبب الثاني الخبر
الصادق بنوعيه على ما يأتي تفصيله والسبب الثالث
العقل ويأتي تفسيره وحصر الاسباب في هذه الثلاثة بحكم
الاستقراء الظني لتعذر الاستقراء التام ههنا ومن حاول الحصر
اليقيني في ذلك فقد ركب شططا ووجه الضبط المفيد

للحصر

المفيد للحصر المذكور في هذه الاسباب الثلاثة ان السبب للعلم الحادث
ان كان من خارج اي ان كان امرا خارجا عمن قام به ذلك العلم منفصلا
عنه او ان كان وجوده من امر خارج عن العالم فالخبر الصادق لانه
امر خارج عن مستفيد العلم منه ووجوده من خارج منفصل عنه
ايضا وهو المخبر فالخارج اما الخبر او من اخبر والا اي وان لم
يكن السبب من خارج بان كان له تعلق تام بالمدرك بحيث
يسمى داخلا فان كان ذلك الذي ليس من خارج آلة للادراك وهي
غير المدرك فالحواس لانها ليست من خارج وهي آلة غير مدركة
بل آلة للادراك وهذا على راي المتكلمين واما على راي الفلاسفة
فهي مدركة وهي سبقت الاشارة الى ذلك والا اي وان لم يكن ما
ليس من خارج غير مدرك فالعقل لانه المدرك واما كون العقل
آلة او ليس بآلة فمبني على تفسير العقل ههنا فان كان المراد به النفس
الناطقة فليس بآلة وان اريد به القوة العاقلة فهو آلة مدركة
والظاهر ان مراده الثاني ولذلك قال فان كان آلة غير
المدرك فوقع الترتيب في الآلة ولو كان المراد الاول لا قتصر على قوله
فان كان آلة فالحواس والا فالعقل فان قيل اعتراضا على وجه
الضبط المذكور اما ان يراد بالسبب المذكور السبب المؤثر
او السبب المفضي في الجملة فان كان الاول فالمعدد باطل
اذ لا تكون هذه على هذا اسبابا لما ان السبب المؤثر في العلوم
كلها والعالم كله عند اهل الحق هو الله تعالى وان كان لا يطلق
عليه تعالى ذلك لما ان الاسما توقيفية وانما كان هو المؤثر عز وجل

لانها اى العلوم الحادثة انما توجد بخلقه تعالى اياها وايجاده
لها في محالها من غير تاثير للحاسة مطلقا في العلوم الحسية
ولا تاثير للخبر في العلوم العقلية فلا تكون هذه اسبابا لانها
غير موثرة في ايجاد العلوم جزما وان كان الثاني وهو ان يراد
السبب الظاهري فالتعداد ايضا باطل لان كلا من الحواس
والخبر الصادق ليس بسبب ظاهري والسبب الظاهر للعلم
كالنار التي هي سبب ظاهري للاحراق اذ الموثر في الاحراق عند
مسبس النار انما هو الله تعالى لا النار الا انها سبب لذلك بحسب
الظاهر هو العقل لا غيره سوا كان ذلك الغير حاسة او خبرا
او غير ذلك اذ العقل لا بد منه جزما في الادراك وهو الذي يظن
تاثيره بحسب الظاهر في حصول العلم وان كان تارة بعونه الحس
وتارة بعونه الخبر وطورا بعونه من التجربة او الحدس وبدون ذلك
كله في كثير من العلوم فلهذا كان هو السبب الظاهري للعلم
لا غيره وانما الحواس الظاهرة والحواس الباطنة والاخبار
الصادقة ضروريا كان العلم الحاصل بعونها او استدلاليا
آلات للعقل وطرق له يستعين بها في الادراك المختلف
من حيث متعلقاته بحسب اختلاف الالات والطرق وغير
ذلك ويجوز رجوع الالات الى الحواس والطرق الى الاخبار فيكون
من قبيل اللف والنشر وان كان الثالث وهو ان يراد السبب المفضي
في الجملة فالحصر في هذه الثلاثة باطل وذلك لان السبب
المفضي الى العلم في الجملة المفسر فضاوه اليه بان يخلق الله تعالى
العلم بمتعلقه معه اي مع السبب المذكور ومعنى خلقه معه

خلقه

خلقه مصاحبا لخلق تعلق ذلك السبب به وملابسته اياه لا
على وجه التاثير بل بطريق جري العادة المستمرة بخلق ذلك
العلم في محله عند تعلق ذلك السبب المفضي بذلك يشمل السبب
الظاهري المدرك كالعقل ويشمل الالة للادراك كالحس
باقسامه ويشمل الطريق الى الادراك كالخبر المذكور وتمثيله
للالة بالحس وللطريق بالخبر يرجح احد الوجهين السابقين لقوله
الالات وطرق وجه الشمول كون كل مما ذكر جرت العادة بان
يخلق الله العلم معه عند تعلقه به وملابسته اياه وان اختلفت
وجوه التعلق والملابسة لا ينحصر اي السبب المفضي في الجملة
في الاسباب الثلاثة التي هي الحواس والخبر الصادق والعقل وقوله
لا ينحصر خبر قوله والسبب المفضي بل ههنا في هذا المقام الذي
هو لذكر اسباب العلم المفضية اليه اشيا اخر تصلح ان تكون
اسبابا مفضية في الجملة بجري العادة بان يخلق الله تعالى العلم
معها مثل الوجدان المفضي الى العلم بالوجدانيات كعلم الانسان
بجوعه وشبعه وفرحه وحزنه ولذته والمه والحدس
المفضي الى العلم بالحدسيات كالعلم بانه تعالى عالم بواسطة
مشاهدة افعاله المتقنة والعلم بان نور القمر مستفاد
من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه والتجربة المفضية
الى العلم بالتجربيات كالعلم بان الضرب مولم وجز الرقبة
قاتل والسقمونيا مسهل ونظر العقل المفضي الى العلم بالنظريات
وليس المراد بذلك مطلق نظره بالمعنى الاملي بل المراد النظر الاصطلاحي

بسبيل الاختصاص به على
المستفاد من العادة المدونة
وانما قدم السبب

بمعنى ترتيب المبادي وهي المعلومات الحاصلة في الذهن التي
يقع عليها الترتيب المذكور تصورية او تصديقية كالجنس
والفصل القريبين في التصورات والمقدمات الحملية او الشرطية
او المركبة منهما في التصديقات فعطف المقدمات على
المبادي من عطف الخاص على العام الا ان يراد بالمبادي المعلومات
التصورية ولا يقال لا يتوجه ايراد نظر العقل على الحصر
المذكور والحال ان العقل من جملة الاسباب الثلاثة المذكورة
ولا بد له في افضائه الى العلم من النظر في النظريات كما انه لا بد
له من الحدس في الحدسيات الى غير ذلك لانا نقول جعلوه احد
الاسباب مع قطع النظر عن النظر والنظر مفض الى العلم كالخبر
والحواس والعقل فيما سوى النظريات فيتوجه ايراد نظر
العقل في الجملة على الحصر المذكور واشار بقوله بمعنى ترتيب المبادي
الى احتمال تعريف النظر وهو ترتيب امور معلومة للتادي
الى مجهول وقيل الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد
بالفكر حركة النفس في المعاني المعلومة لها والحاصل انه
اما ترتيب المذكور او الحركة المفضية اليه واذ قد تم تقرير
الاعتراض قلنا في الجواب عنه هذا الذي قررناه من حصر
الاسباب في هذه الامور الثلاثة دون ما ذكر من الوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل انما هو على عادة المشايخ المتقدمين
والسلف الماضين في الاختصار والاقتصار من حيث
الالفاظ والمعاني على المقاصد الصحيحة التي لا بد من اعتبارها

عقلا وشرعا في الامور الدينية وما يتعلق بها والاعراض
بالكلية عن تدقيق الفلاسفة وتعمقهم في المباحث العقلية
التي لا طائل تحتها ولا يجدي في المطالب الشرعية والامور الدينية
نفعا فانهم اي المشايخ المشار اليهم لما وجدوا عند استقراء
بعض الادراكات حاصلة بخلق الله تعالى وايجاده عقيب
استعمال الحواس الظاهرة في مدركاتها كصرف حاسة البصر
الى المرئيات وحاسة السمع الى المسموعات الى غير ذلك وقوله
التي لا شك فيها اي في كونها مفضية الى ذلك البعض
من الادراكات او الذي لا شك في ثبوتها بخلاف الحواس
الباطنة التي لم تثبت عند المشايخ وان لم تثبت ففي ثبوتها خفاء
واما هذه الحواس فتستعقب الادراكات سواء كانت هذه الحواس
من ذوي العقول وهم الملائكة والانس والجن او من غيرهم
من البهائم وجواب لما جعلوا الحواس المذكورة بملاحظة كونها
من ذوي العقول احد الاسباب المفضية الى العلم ولا ينبغي
ان يكون قوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم اشارة
الى كونها سببا للعلم مطلقا اذ ادراك غير العاقل لا يعد
علما بل هو اشارة الى تحقق ثبوتها وكونها مفضية الى الادراك
من دون شك ولما كان معظم المعلومات الدينية وهي
المسائل الكلامية والفقهية ونحو ذلك من المعلومات الشرعية
مستفادا من الخبر الصادق بنوعيه عن التفصيل الذي
سيذكر جعلوه اي الخبر الصادق سببا اخر للعلم ولما ثبت

عندهم اى المشايخ المتقدمين لحواس الباطنة . الثابتة عند
الفلاسفة من المحققين من المتاخرين ولكن ثبوتها ليس كثبوت
الحواس الظاهرة ولهذا اختلفوا في عددها والجمهور على انها مثلها
في العدد خمس وهي المسماة عندهم بالحس المشترك وهو القوة
الخيالية التي في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة سميت
بذلك لاجتماع صور المحسوسات المختلفة بحسب اختلاف الحواس
الظاهرة فيها من المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات
والمشمومات فالحس المشترك اول الحواس الباطنة وثانيها القوة
الحافظة لهذه الصور والفرق ان الاولى هي القوة القابلة
للصور التي توردها الحواس الظاهرة عليها فاذا انقطع
ذلك الايراد باغماض العين مثلا في المبصرات حفظتها هذه
القوة الثانية ومن قواعدهم ان ما به القبول غير ما به الحفظ
وثالثها ما اشار اليه بقوله والوهم والمراد به القوة
الوهمية التي تدرك المعاني الجزئية دون الصور الحسية
وانما ينتزعها منها ويقبلها كما في ادراك الشاة عداوة الذئب
والسخلة حنان الام ومحل هذه الاخير من الدماغ ورابعها
القوة الذاكرة وهي من الواهمة بمنزلة الحافظة من الحس
المشترك فالحاصل القوة الخيالية وخزانتها والقوة الوهمية
وخزانتها وخامسها القوة المتصرفة ومحلها التجويف الاوسط
وشانها ان تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتتصرف
في حالة الخزانتين الحافظة والذاكرة بانواع من التصرفات العجيبة

وتسمى

وتسمى المتخيلة وهي التي ان استعملتها النفس في العقليات المحضة
سميت مفكرة والى ما ذكرنا من تمام الحواس الباطنة اشار بقوله
وغير ذلك يعني من الحواس المذكورة ولما لم تثبت هذه الحواس
عند المشايخ ولم يتعلق لهم غرض فيما هم بصدده من تحقيقات
المسايل الدينية بتفاصيل القضايا الحدسيات التي يفضي الى العلم
بها الحدس وتفاصيل القضايا التجربيات التي يفضي الى العلم
بها التجربة وتفاصيل القضايا البديهيات التي هي الاوليات
التي لا يحتاج العقل فيها الى امر سوى مجرد التوجه وتصور
الاطراف وتفاصيل القضايا النظريات من كون طريقها
قياسا حمليا او شرطيا او مركبا من الحمليات والشرطيات
الى غير ذلك من التفاصيل الراجعة الى الصورة والمادة والجهة
وغيرها فلما لم يتعلق لهم غرض بالتفاصيل المذكورة من حيث
حصول مقاصدهم الدينية في الاستدلال على المطالب العالية
بدون البحث عن التفاصيل المذكورة وكان مرجع الكل من
الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات بتفاصيلها
الى العقل الذي هو السبب الظاهري للعلم الحادث مطلقا
جعلوه اي العقل الذي اليه مرجع الامور المذكورة سببا ثالثا
كما جعلوا الحواس سببا اولا والخبر الصادق خبرا ثانيا لانه يفضي
الى العلم اتم افضاء اذ ما من سبب من الاسباب الا وهو محتاج
اليه لكنه يفضي تارة بمجرد الالتفات منه كما في البديهيات
او بانضمام حدس اليه كما في الحدسيات او بانضمام تجربة

كما في التجربيات او بانضمام ترتيب مبادٍ او مقدمات كما
في النظريات او بمعونة القوى الباطنة كما في الوجدانيات ثم
اخذ في تمام ايضاح ذلك بالتمثيل بقوله فجعلوا السبب في
العلم بالوجدانيات كالعلم بان لنا جوعا وعطشا وشبعا وريا
وفرحا وغما وفي العلم بالبديهيات كالعلم بان الواحد نصف
الاثنين وان الكل اعظم من الجزء وفي العلم بالحدسيات كالعلم بان
انعكاس شعاع القمر الى العالم كما هو انعكاس شعاع المرآة
الى الاجسام المقابلة لها وان نور القمر مستفاد من نور الشمس
ضرورة اختلاف اضوائه باختلاف اوضاعه بالنسبة اليها وفي
العلم بالتجربيات كالعلم بان الضرب مؤلم وان السقمونيا مسهل
للصفراء وفي العلم بالنظريات كالعلم بانحصار اجزاء العالم في العين
والعرض وان الاعيان لا تخلو عن الاعراض وان العالم حادث
وان الحادث لابد له من محدث وان المحدث له هو الله تعالى فجعلوا
السبب في العلم بذلك كله هو العقل لانه منه في حصول العلم
المذكور باقسامه ويتعذر اضافة مدركات الحواس الباطنة
اليها بعدم ثبوتها عند المشايخ وكذا مدركات الحدس وآلاته
اذ لم يشتغلوا بالبحث عنها وعن تفاصيلها حيث لم يتعلق
لهم غرض بها وهي في الخفاء على ما لا يخفى فلا مسوغ لاضافة العلم
اليها بالنسبة اليهم وليست من مدركات الحواس الظاهرة
والخبر فتعين العقل للسببية وهو ظاهر فصارت
الاسباب بهذا الاعتبار ثلاثة لا رابع لها ولما كانت هنا

موضع

موضع سؤال تقريره ان الحدسيات والتجربيات لا يدرجها في الحس الظاهر
فاين يضاف العلم بها الى العقل دونه وكان ينبغي ان يكون من جملة
الحسيات اشار الى الجواب عن ذلك بقوله وان كان افضا العقل
الى العلم في البعض من العلوم المضافة اليه باستعانة من الحس
وذلك البعض الحدسيات والتجربيات بخلاف الاوليات والوجدانيات
والنظريات التي لا مدخل للحواس فيها وتقرير الجواب الذي اشار اليه
ظهور الفرق بين مدركات الحس وما للحس فيه مدخل وكان الاولى
اضافة الكل الى العقل لانه اعظم الاسباب المقتضية لكنهم لما احتاجوا
الى التفصيل في الجملة وبينوا الوجه في جعل الحواس سببا للعلم بمدركاتها
وكذا الخبر الصادق تعين العقل لجعله سببا لجميع ما وراء ذلك سوا
كان للحس فيه مدخل اولا ثم لا يخفى ان سببية الحس والخبر انما
بمعنى ظهورهما عن البحث بخلاف الحدس والتجربة والنظر وايضا
فالحس مدرك بدون العقل في الجملة والخبر يضاف اليه العلم
في العرف العام ثم هذا الجواب مبني على القسم الثالث من
الترديد الواقع في السؤال وهو كون المقسم السبب المفضي في
الجملة اذ المؤثر هو الله تعالى والظاهري لا يتعدد دلالات
المعروض انه العقل لا غير فتعين الثالث ولما ذكر الحواس
اجمالا اخذ بالتفصيل بقوله فالحواس الظاهرة التي هي اسباب
العلم جمع حاسة لا بمعنى جسم ثبت له الاحساس بل بمعنى القوة
الحاسة من جملة القوى النفسانية المنقسمة الى القوى المحركة
والقوى المدركة المنقسمة الى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة

والظاهرة يعني لا سادس لها في الوجود مع انه لا يمتنع عقلا
وجود حاسة سادسة ظاهرة فهي حصر بحسب الوجود لا الدليل
اقتضى انه لا يكون الا كذلك بل بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة الوجدانية
لا بالنظر بوجودها هنا وما يقال في امتناع حاسة اخرى
انه لو امكن وجودها لكانت بناء على ان الادراك كمال للنفس
وهي مستعدة له ولا ضنة من جانب الواهب فلو كان وجود
قوة ادراكية اخرى ممكنا لوجدت ليس بشيء لما ان
الايجاد مطلقا مستند الى اختياره تعالى عند اهل الحق
[illegible] المقدمة التي بنتها الفلاسفة دون
جمهور المتكلمين [illegible] دلايلها التي تثبت بها على الاصول
التي هي القواعد الاسلامية المنسوبة الى دين الاسلام سوا
كانت مستقاة من الشرع او من العقل والوجه انها على اصولهم
دون اصولنا لان النفس لا تدرك الجزئيات المادية عندهم
الا بالواسطة وعندنا تدركها بدونها والواحد عندهم لا يكون
مبدا الا لاثر واحد وعندنا يكون مبدا لاثار كثيرة كيف والموجودات
الممكنة كلها مستندة اليه سبحانه ابتدا واستيفاء التوجيه
المذكور يطلب من المطولات فالحواس الظاهرة اولها في ترتيب
المصنف السمع اي القوة السامعة وهي قوة نفسانية مودعة
بايجاده تعالى في العصب الذي الاحساس المفروش بالحكمة
الباهرة في مقعر الصماخ وهو السطح الباطن من صماخ الاذن
وهذه القوة في موضعه من شانها ان تدرك بها الاصوات

التي

فعلم ان لها دخانا فهو معلول لها وهو استدلال من العلة
على المعلول او كان استدلالا من المعلول على العلة الثابتة
هو في نفس الامر بها وان حصل العلم بها بالاستدلال منه كما اذا
راي دخانا فعلم ان هناك حيث الدخان نارا وينبغي ان
يكون الاول لميا والثاني انيا وقد يخص الاول باصطلاح
خاص باسم التعليل فيسمى تحصيل المعلول عن علته تعليلا
لا استدلالا وذلك الدليل برهانا لميا بينا ويخص الثاني وهو
تحصيل العلة من معلولها ~~تعليلا لا استدلالا~~ بالاستدلال
فيسمى استدلالا لا تعليلا وذلك الدليل برهانا فهو اي العلم
الثابت بالاستدلال اكتسابي اي حاصل للمستدل بالكسب
وهو اي الكسب مباشرة الاسباب المفضية ههنا الى ذلك العلم
ويشترط ان تكون تلك المباشرة المفسرة بها الكسب حاصلة بالاختيار
فلا يكون مباشرة الاسباب بدون القصد كسبا فالكسب ههنا
كصرف العقل بتوجيهه الى النظر على سبيل القصد والنظر في
الدليل بترتيب المقدمات الحملية او الشرطية او المركبة
منهما على الوجه المخصوص لافادة مطلوب مخصوص وهذا
هو الكسب في المطالب الاستدلاليات ونحو الاصغاء
بالاذن قصدا في السمعيات وتقليب الحدقة في المرئيات
ونحو ذلك من استعمال بقية الحواس في الحسيات اذ كسب
كل شي بحسبه فالاكتسابي على هذا اعم من الاستدلالي مطلقا
لانه اي الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل وهو كسب

إنيا

كما سبق فكل استدلالي اكتسابي لحصوله بالكسب ولا عكس فليس
كل اكتسابي استدلاليا لجواز الحصول بكسب بما يكون نظرا كالابصار
الحاصل بتقليب الحدقة في المرئي بالقصد والاختيار فانه كسبي
لا استدلالي واما الابصار الحاصل اتفاقا من غير اختيار
فليس بكسبي لما عرفته ثم في هذا المقرر نظر وجهه ان العلم المنقسم
ههنا الى الضروري والاكتسابي انما هو المضاف الى العقل من حيث
كونه سببا ثابتا فلا يناسب ان يجعل الكسبي منه منقسما
الى الاستدلالي والكسبي على ما هو ظاهر قوله لزوال صغا وتقليب
الحدقة الى الغره والجواب عن ذلك من وجهين الاول ان الشارح
استطرد الى ذلك فبين الاكتسابي بقسميه في نفسه مع قطع النظر
عن كونه مضافا الى العقل والثاني انه انما نظر الى كون العقل سببا
ظاهرا للعلم مباين للسببين الاخرين لكن على هذا الاوجه لتخصيص
الحسيات لدخول المتواترات العقدية وغيرها واما الضروري
فقد يقال في مقابلة الاكتسابي الذي هو اعم من الاستدلالي فيثبت
بين الضروري والاكتسابي نسبة المباينة الكلية ويفسر الضروري
بالنظر الى هذا الاطلاق بما لا يكون من العلوم الحادثة تحصيله
مقدورا للمخلوق وانما يكون حصوله بخلقه تعالى بدون مباشرة
العبد سبب حصوله باختياره لانه باب الاكتسابي وهذا
كالاوليات فان حصولها بخلقه تعالى وبهذا المعنى لا تكون
الحسيات الحاصلة باستعمال الحواس بالاختيار من الضروريات
لانها من الكسبيات على ما عرف انفا وقد يقال الضروري في مقابلة

الاستدلالي

الاستدلالي وهو المتبادر الاغلب استعمالا ويفسر من حيث هذا
الاطلاق بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فيشمل الاوليات
والحسيات والمتواترات والحدسيات وغيرها كما تقدم بيانه
وعلى هذا فبين المعنيين نسبة العموم والخصوص المطلق
والاعم هو الضروري بالمعنى الثاني لتحققه بدون الضروري
بالمعنى الاول في العلم الحاصل بمباشرة سببه الحسي بالاختياري
وكل ما صدق عليه ان حصوله غير مقدور للمخلوق صدق عليه
ان حصوله بدون فكر ونظر في دليل ثم ههنا اي حينئذ هذين
الاطلاقين المختلفين جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس المستعملة
على سبيل القصد اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب اي
اسباب حصوله بالاختيار اذ لا معنى للكسب الا ذاك لا ضروريا
بالمعنى الاول لان تحصيله مقدور للمخلوق وهذا لا ينافي كونه
ضروريا بالمعنى الثاني لتحققه بدون الثاني بالمعنى الاول
في العلم الحاصل لما انه يصدق عليه انه بدون فكر ونظر وبعضهم
جعل ذلك العلم الحسي ضروريا بالمعنى الثاني المذكور اي حاصلا
بدون الاستدلال اي بدون النظر في الدليل وهو ظاهر وجاز
ان يكون الضروري اكتسابيا في الجملة فظهر من هذا التقدير انه
لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال في كتابه البداية
ان العلم الحادث ضروري يعني بالمعنى الاول وهو ما يحدثه
الله تعالى ويخلقه في نفس العالم من غير كسبه واختياره وهو
معنى كونه غير مقدور المخلوق كالعلم بوجوده اي العالم وتغير

نوعان

احواله من الغم الى السرور ومن الانقباض الى الانبساط الى غير ذلك
والكتابي وهو ما يحصله الله تعالى فيه يعني في نفس العالم بواسطة
كسب العبد وهو اي كسب العبد مباشرة اسبابه اي اسباب العلم
واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل
ومراده بنظر العقل مطلق التوجه الصادق باول التوجه وبالنظر
الذي هو ترتيب المبادي السابق بيانه ثم قال بعد ذلك والحاصل
من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اي باول التوجه من
غير تفكر مخصوص كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان
فانه يحتاج الى الاستدلال وترتيب الدليل كما يقال في ذلك كلما
كان الدخان مرئيا كانت النار موجودة لكن الدخان مرئي
فالنار موجودة لكن الدخان مرئي فالنار موجودة اما وجه التناقض
فتقريره انه قسم العلم اولا الى الضروري والاكتسابي فجعل الضروري
قسيما من الاكتسابي وكان قد جعله قسيما له وهو تناقض وجوابه
انه اطلق الضروري اولا بالمعنى الاول وهو ما لا يكون مقدورا
للمخلوق وهو بهذا المعنى مباين للاكتسابي فيم له واطلقه ثانيا
بالمعنى الثاني وهو ما لا يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنى
يصدق بالاكتسابي فيكون قسما منه بقي ههنا ان العلم الحاصل
بالحس لا عن اختيار لا وجه لكونه استدلاليا وهو ظاهر ولا
كسبيا لانه لا عن اختيار فتعين كونه ضروريا بالمعنى الثاني لا بالمعنى
الاول لانه مقدور للمخلوق في الجملة ان يكون المراد ما لا يكون مقدورا
للمخلوق بالفعل فيصح كونه ضروريا بالمعنى الاول ايضا فليتامل والالهام

المفهم

المفسر بالقاء معنى والمراد به ما يصح ان يعلم في القلب فيدركه
وذلك الالقا بطريق الفيض من واهب العقول ومانح العلوم
وخرج به ما يكون بطريق الوحي ليس من جملة اسباب المعرفة بصحة الشي
على سبيل العموم عند اهل الحق من اهل السنة والجماعة حتى يرد
به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة الحواس والخبر الصادق
والعقل المفيدة للعلم على العموم وكان الاولى ان يقول ليس من
اسباب العلم بالشي بل لا يحتاج الى ذكر الشي الا انه حاول بوضع المعرفة
موضع العلم التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد وان
احد اللفظين يسد مسد الاخر وهذا هو الاصل الا كما اصطلح عليه
البعض من العلما من تخصيص العلم بالمركبات فيكون الادراكات
التصديقي علما لا معرفة او الكليات فلا يكون ادراك الجزئيات
علما وتخصيص المعرفة بالبسائط اي للمفردات لمقابلتها بالمركبات
فيكون الادراك التصوري معرفة لا علما او الجزئيات فلا يكون
ادراك الكليات معرفة وعلى هذا فهما متباينان الا ان تخصيص
الصحة بالذكر في الالهام مما لا وجه له لانه كما لا يكون سببا
للعلم بالصحة لا يكون سببا للعلم بالفساد ولا للعلم بشي مطلقا
ويمكن توجيهه بان المراد بالصحة الثبوت لا ما يقابل الفساد
والوجه ان يقال مراده ان الالهام ليس سببا للعلم مطلقا
واما لمعرفة صحة الاديان فعدل عن الاديان الى الشي لعموم الفائدة
وقال ذلك في معرض الرد على الفرقة القائلة بان الالهام
سبب لمعرفة صحة الاديان على سبيل الموافقة في الالفاظ

على ما ذكره صاحب التبصرة ثم الظاهر انه اي المصنف لم يرد ان
الالهام ليس سببا للعلم بالصحة ولا يكون سببا للعلم بالفساد
ولا للعلم بشيء مطلقا ويمكن توجيهه بان المراد مطلقا وانما
اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق
كما هو شان الاسباب الثلاثة المذكورة وليس سببا يصلح للالزام
بمفاده على الغير اي غير من قام به ذلك الالهام وانما كان هذا
هو الظاهر لان الكلام انما هو في الاسباب العامة فنفي سببية
الالهام انما هو بالنسبة الى هذا المعنى ولان مثل المصنف في مقام
من العلم لا يخفى عليه ان الالهام يفيد العلم في الجملة والا اي وان لم
يكن هذا المراد فلا شك انه هذا الكلام معترض اذ قد ثبت
انه اي الالهام قد يحصل به العلم للملهم وله مراتب عند القوم
وعلامات وقد ورد القول به اي بكونه يفيد العلم في الخبر
الصادق فقد اخرج البخاري عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لقد كان فيما قبلكم من الامم ناس محدثون
فان يكن في امتي احد فانه عمر ومعنى محدثون ملهمون وحكي
ذلك عن كثير من السلف الابرار والاولياء الاخيار واما
خبر الواحد العدل المصدق شرعا فيما اخبر به وتقليده
لانسان في الامور التقليدية الاجتهادية المجتهد الباذل
جهده في تحصيل الحكم الشرعي بشروطه فقد يفيدان الظن الذي
يشمله اطلاق العلم عند الفقهاء اما افادة خبر الواحد العدل ذلك
فظاهر واما افادة التقليد فمن حيث انه انما يكون بعد تصديق

المقلد

المقلد المجتهد في ان الحكم الشرعي في تلك المسألة هو ما ادى
اليه اجتهاده ولكن كون التقليد هو المفيد للظن فيه نوع
مسامحة اذ التقليد يترتب على الظن او الاعتقاد فاني يفيدهما
وقد يفيدان الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك
المشكك اي الاعتقاد المقابل للعلم والظن اذ الظن لا جزم
فيه والعلم جازم لا يقبل الزوال فكانه اي المصنف اراد بالعلم في قوله
واسباب العلم ما لا يشملهما اي الظن والاعتقاد بالمعنى المذكور
بل يغايرهما وهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الذي
لا يقبل الزوال وتقدم تعبيره بانه صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض والا اي وان لم يرد ما لا يشملهما وانما اراد
العلم بالمعنى الاعم الشامل لهما فيتوجه الاعتراض على الحصر
المذكور لان خبر الواحد العدل ونحوه يفيد العلم حينئذ
لانه يفيد الظن والمفروض ان الظن علم بهذا الاطلاق فلا
وجه على هذا التقدير لحصر الاسباب اي اسباب العلم في الثلاثة
لانها اذا خمسة فان قيل خبر الواحد والتقليد يرجعان الى
الخبر الصادق لحمله على الصادق في الجملة لا على الصادق قطعا
قلنا تقسيمه الى الخبر المتواتر وخبر الرسول يمنع من ذلك واعلم
ان المصنف جعل اثبات الحقائق ومباحث العلم واسبابه
امام المقاصد التي هي العقائد لانها في الاصل من مباديها وان
عدها المتاخرون من الكلام ولما فرغ منها شرع فقال والعالم
اي ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات البسائط والمركبات

تحقق في الخارج واشار بقوله مما يعلم به الصانع الى وجه تسميته
بذلك يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم
الحيوان الى غير ذلك من اجناس الموجودات وانواعها وفيه اشارة الى
انه كما يقال على مجموع الموجودات الممكنة يقال على كل جنس منها
ويدل على ذلك جمعه على عالمين واما نحو رجل وزيد فلا يقال
له عالم والمصنف استعمله بالمعنى الاول بدلالة قوله بجميع اجزايه
ومعنى ما سوى الله تع غيره فتخرج صفات الله تع بذلك ولا احتياج
في اخراجها ان يقال ما سوى الله وصفاته لانها اي صفاته تع ليست
غير الذات المقدسة فليست سواها كما انها ليست عينها اي عين
الذات على ما سياتي بيانه بجميع اجزايه العلوية والسفلية من
السموات وما فيها من الملايكة والكواكب والنفوس والاجسام
وغيرها وما يعلم جنود ربك الا هو والارض وما عليها من
الحيوان والنبات وجميع المركبات السفلية والسماوات وقدم الارض
اقتدا بالقران الكريم وقال في السموات وما فيها للاشعار من جميع
الجوانب حتى انها تحيط بالارض وما عليها محدث ولما كان الحدوث
عند الفلاسفة يقال بمعنى الاحتياج الى الغير فلا ينافي القدم
بالزمان اشار الى انه اراد الحدوث بالمعنى المتبادر عند الاطلاق
وفي عرف اهل الحق وهو الوجود بعد العدم بقوله اي مخرج من العدم الى الوجود
ولما لم يكن العدم ظرفا للعالم اشار الى ان الحرف انما هو بمعنى انه اي العالم
كان معدوما فوجد بايجاده تع ولم يكن قبل ذلك شيئا مذكورا فهو محدث
خلافا للفلاسفة لكن نقل عن افلاطون وغيره موافقة المليين في ذلك

حيث

حيث ذهبوا اي الفلاسفة الى قدم السموات بموادها والمادة
عندهم عبارة عن الجوهر الذي لا يكون باعتباره وحده للمركب
وجود بالفعل بل بالقوة وهذا الجوهر عندهم هو الهيولى
وقد يقال جوهر مقارن لجوهر اخر حال فيه مقوم له وذلك
الجوهر الحال هو الصورة وصورها والصورة عندهم عبارة
عن الجوهر الذي باعتباره يكون وجود المركب بالفعل
وسنبين ذلك وضوحا واشكالها الشخصية بخلاف حركتها
الكلية المشرقية فانها وحركتها الجزئية فانها قديمة عندهم بالنوع
وحيث ذهبوا ايضا الى قدم العناصر الاربعة بموادها
وصورها لكن مرادهم حادثة بالشخص قديمة بالنوع بمعنى
انها اي العناصر لم تخل قط عن صورة فتكون الصورة ازلية
بالنوع كالحركات السماوية واما المادة فازلية بالشخص كالصورة
السماوية ثم الجوهر المسمى بالصورة عندهم ينقسم الى الصورة
النوعية والصورة الجسمية ثم اطلق اي الفلاسفة القول
بحدوث ما سوى الله تع موافقة لنا في مجرد اللفظ مع المخالفة
الحقيقية في المعنى لانا نريد بحدوث ما سوى الله تع كون وجوده
مسبوقا بالعدم لكنهم يريدون انه محدث بمعنى الاحتياج اي
احتياج ما سوى الله في وجوده وان لم يكن مسبوقا بعدم الى الغير
اي غير ما سوى الله تع وهو الله لا بمعنى سبق العدم عليه اي على وجوده
وان لم يكن مسبوقا بالعدم اي وجود ما سوى الله والحاصل ان الحدوث
ينقسم عندهم الى الذاتي وهو كون الشي محتاجا في وجوده الى غيره

والزماني وهو كونه مسبوقا بالعدم وكذا القدم الذاتي
وهو مختص بالواجب تعالى والزماني وهو كونه الشيء لا اول لوجوده
والحدوث الذاتي لا ينافي القدم الزماني عندهم لجواز ان يكون
الشيء لا اول لوجوده وهو مع ذلك يحتاج في وجوده الى غيره فلذا
اطلقوا القول بحدوث العالم وعده احدى المسايل الثلاث
التي كفر بها الفلاسفة والثانية مسئلة العلم بالجزئيات
والثالثة مسئلة حشر الاجساد ثم اشار المصنف الى دليل حدوث
العالم بمعنى المسبوقية بالعدم بقوله اذ هو اي العالم الذي هو جميع
ما سوى الله اعيان قايمة بذواتها واعراض قايمة بغيرها ووجهه
ان الموجود مطلقا لا يخلو عن احد الامرين المشار اليهما لانه ان
قام بذاته فكان مستغنيا عن محل يقومه فعين هو والا اي وان لم
يقم بذاته فكان محتاجا في تقومه الى غيره فعرض هو وكل منهما
اي العين والعرض حادث بخلقه تعالى وايجاده بعد العدم لما
سنبين من الدليل القطعي والبرهان اليقيني على ذلك ولم
يتعرض له اي لبيان ذلك والاستدلال عليه على وجه التفصيل
المصنف وانما اشار الى الدليل اشارة اجمالية بايراد اقسام
العالم فحينئذ فكانه قال دليل حدوثه كونه منقسما الى الاعيان
والاعراض التي لا تخلو عنها الاعيان لكنه لم يتعرض لبيان وجه
الدلالة لان الكلام فيه اي في البيان المذكور طويل المباحث
كما سترى لا يليق ايراده بهذا المختصر لان الاختصار ينافي الاكثار
كيف وهو مع كونه مختصر مقصور بالقصر الصحيح على المسايل

المهمه

المهمه في هذا الفن وهي المتضمنة للعقايد دون الدلايل على وجه
التفصيل ويليق ايراده بهذا الشرح الذي لم يقتصر فيه مصنفه
شكر الله سعيه على حل المسايل فالاعيان التي هي القسم الاول ما اي
ممكن يريد ان عموم ما هاهنا مقتصر على الممكنات فالمراد بقوله
ما الممكنات التي كل منها له قيام بذاته وقصر عموم ما على الممكن
انما هو بقرينة جعله اي جعل هذا القسم الذي هو الاعيان من
اقسام العالم الذي هو جميع اجزايه ممكن والافظاهر عموم ما
يتناول الواجب تعالى اذ هو القيوم الذي قيامه بذاته وقيام كل موجود
به ولما كان معنى القيام بالذات المراد هاهنا والقيام بالغير
من الامور الغامضة ويختلف فيه بين المتكلمين والحكماء بينه
بقوله ومعنى قيامه اي العين بذاته عند المتكلمين من اهل
السنة وغيرهم اي القايلين بانحصار جميع الممكنات الموجوده
في المتحيز بنفسه وغيره ان تحيزه بنفسه لا بغيره ومعنى تحيزه
بنفسه كونه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر بل هو متحيز بذاته اي
قابل لان يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك
وقيد الاشارة بكونها حسية احترازا عن الاشارة العقلية
اللايقة بالمجردات وهذا بخلاف العرض الذي قيامه بغيره
لا بذاته ولا يكون تحيزه بنفسه فان تحيزه تابع لتحيز غيره وهو الجوهر
المعبر عنه بالعين الذي هو موضوعه اي موضوع العرض اي
محله الذي يقومه فيكون تقوم العرض بذلك المحل فهو متحيز
بغيره اي قابل للاشارة الحسية على سبيل التبعية لا بالذات اذ

الاشارة اليه هي الاشارة الى محله المقوم له وقيد المحل بكونه مقوما
للحال فيه وهو العرض للاشارة الى ما قاله الفلاسفة من ان
المحل منه ما يقوم الحال فيه وهو المسمى عندهم بالموضوع ومنه
ما يقوم الحال فيه وهو ما يسمى عندهم بالهيولى والمراد بالحلول
ههنا الاختصاص لا مطلق الحلول فالما ليس حالا في الكوز اصطلاحا
وان كان حالا فيه لغة فالعرض حال في الموضوع تابع له في التحيز
فلا وجود له الا فيه ومعنى وجود العرض في الموضوع اي في محله
المقوم هو ان وجوده اي العرض بنفسه وفي حد ذاته هو وجوده
في الموضوع بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر اي
ولكون وجوده في نفسه هو وجوده في محله يمتنع الانتقال اي
انتقال العرض عنه اي عن الموضوع لانه لما كان وجوده في
نفسه هو وجوده في محله والعرض انه عين وجوده في نفسه
فان وجوده في نفسه اي الجسم امر مستقل اصلي مستمر له ووجوده
في الحيز الذي يشغله امر اخر مترتب على وجوده في نفسه زايد عنه
بانتقاله الى حيز اخر ولهذا الذي ذكره في تغاير الوجودين
ينتقل اي الجسم عنه اي عن الحيز الى غيره لان وجوده في نفسه ثابت
له بعد زوال وجوده في حيزه لانه غيره فيتعدد الحيز للجسم
المعين ويمتنع تعدد الموضوع للعرض المعين هذا وقال السيد
وقد يتوهم من هذا يعني من قولهم وجود العرض هو وجوده
في الموضوع ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم
وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام
بالجسم

بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه هو امكان ثبوته لغيره
انتهى وقد تبين معنى قيام العين بذاته وقيام العرض بغيره
عند المتكلمين وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء مطلقا
بذاته استغناؤه اي الشيء عن محل يقومه فيتقوم ويتحصل
بدون المحل سواء كان ذلك الشيء متحيزا بنفسه او لم يكن متحيزا
اصلا كما في الجواهر المجردة وانما قالوا استغناؤه عن محل يقومه
ولم يقولوا استغناؤه عن مقوم لان من اقسام الجوهر عندهم
ما لا يستغنى عن المقوم ولكنه مستغن في تقومه عن المحل
وذلك القسم هو الهيولى المتقومة بالجوهر الذي هو الصورة
لانهم قالوا في تقسيم الجوهر اما ان يكون مفارقا اي مستغنيا
عن مقارنة جوهر اخر فهو الجوهر المجرد فان كان مجردا في ذاته
وفعله فهو العقل او في ذاته فقط فهو النفس او لا يكون مفارقا
بل مقارنا لجوهر اخر فان كان حالا فيه فهو الصورة او محلا
له فهو الهيولى او مركبا منهما فالجسم والصورة هي المقومة
لمحلها وهو الهيولى واخصر من ذلك ان يقال الجوهر عندهم
خمسة العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم ومعنى
قيامه اي الشيء بشيء اخر عندهم اختصاصه اي الشيء به اي بذلك
الشيء الاخر يعني اختصاص ذلك القائم بغيره بذلك
الغير بحيث يصير الشيء الاول وهو القائم بغيره المختص
به نعتا للثاني ويصير الشيء الاخر الثاني وهو الذي
القيام به والاختصاص منعوتا به لذلك الشيء الاول المختص سواء

كان ذلك الاول الذي هو النعت متحيزا تابعا تحيزه
لتحيز منعوته بخلاف ما في صفات الجواهر المجردات من العقول والنفوس
كما في سواد الجسم فانه متحيز بتحيز الجسم ومعنى قيامه بالجسم اختصاصه به
بحيث صار الاول الذي هو السواد نعتا والثاني الذي هو الجسم منعوتا
به فيقال الجسم اسود او لا اي وان لم يكن متحيزا لان منعوته مجرد
كما في صفات الجواهر المجردات من العقول والنفوس والمراد صفا
الثبوتية التي هي اعراضها القائمة كالكيفيات النفسانية بخلاف
صفاتها السلبية لكونها ليست متحيزة مثلا لانها صفات عدمية
وهذا كالعلم فانه قائم بالنفس الناطقة مختص بها اختصاصا
ناعتا ولا يقال المعنى انما هو اسود وعالم لا العلم والسواد لان
المراد المعنوي لا الصناعي وسوى ما له قيام بذاته من العالم
وهو العين وانما قيد بقوله من العالم لاجل عمومها على ما عرفت
تقريره اما مركب من جزئين جوهرين فردين فصاعدا اي
فاكثر من جزئين والمراد انه اما مركب من جوهرين او من جواهر
وهو اي المركب مطلقا الجسم عند اهل السنة لانهم عرفوه بالمتحيز
القابل للقسمة ويصدق ذلك بكل مركب وقالت المعتزلة
هو الطويل العريض العميق وقالت الفلاسفة جوهر يمكن
ان يعرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة
فعندنا يتركب الجسم من جزئين وعند البعض من المتقدمين
لا بد من تركيبه من ثلاثة اجزاء هي جواهر فردة ليتحقق بذلك الاجزا
الثلاثة الابعاد الثلاثة الماخوذة في تعريف الجسم عند هولاء

البعض

البعض لانهم عرفوه بانه المتحيز والابعاد الثلاثة اعني بها الطول
وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا والعمق وهو
وفيه نظر لانه انما يتحقق بذلك بعدان فقط الطول بجزئين والعرض
بوضع الجزء الثالث بجنب احدهما فلا بد من جزء رابع فوقه ليتحقق
العمق ولا يتوهم ان القايلين بذلك من الفلاسفة لان الفلاسفة لا
يقولون بالجزء المذكور وعند البعض من المتكلمين وهو الجبائي
ومن تبعه من المعتزلة لا بد من تركيبه من ثمانية اجزاء فلا يتركب
من اقل منها فالمركب من سبعة لا يكون جسما فضلا عن اقل منها وانما
اعتبروا الثمانية ليتحقق في الجسم تقاطع الابعاد المذكورة
على زوايا قائمة وهي الزوايا المتساوية وبيانه انه اذا قام خط
على اخر بحيث لا يكون مائلا الى احد جانبيه فالزاويتان الحاصلتان
احدهما اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا وضعنا جزئين
حصل الطول وجزئين اخرين بجنب الاولين حصل العرض واربعة
فوق هذه الاربعة حصل العمق ويتحقق بذلك قطعا تقاطع
الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة بان نفرض فيه بعدا ثم بعدا اخر
يقاطعه بحيث يحصل من ذلك اربعة قوايم ثم بعدا ثالثا يقاطعهما
بحيث يحصل من ذلك اربعة قوايم ثم بعدا ثالثا يقاطعهما بحيث
يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وعند ابي الهذيل
العلاف اقل ما يتركب منه ستة ثلاثة فوق ثلاثة وعند النظام اجزا
كل جسم غير متناهية وليس هذا النزاع المذكور في اقل ما يتركب
منه الجسم نزاعا بين المتكلمين لفظيا راجعا الى الاصطلاح اي

ثانيا والعمق وهو
المفروض ثالثا صح

لكن ان لم يكن مائلا فالزاويتان متساويتان وتسمى
قائمتين وان كان مائلا فالزاويتان
متساويتان متساويتان وتسمى
كل منهما قائمة
ما الى احد جانبيه صح

اصطلاح كل من اصحاب الاقوال المذكورين حتى يدفع ذلك ويرفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء ولا نزاع ولا مشاحة في الاصطلاح فلا وجه لحمله نزاعا وخلافا من حيث المعنى يريد ان هذا النزاع بينهم في ذلك ليس منشاؤه ان الجبائي ومن تابعه اصطلحوا على انه لا يسمى جسما الا المركب من الستة فصاعدا وان البعض من قدماء المتكلمين اصطلحوا على انه لا يسمى جسما الا المركب من الثلاثة فصاعدا وان اهل السنة اصطلحوا على ان المركب مطلقا يسمى جسما ولو كان منشا النزاع انما هو ذلك لكان مندفعا بان يقال ليس هذا في المعنى نزاعا لان لكل احد ان يصطلح على ما شاء ولا مانع من تعدد الاصطلاح بل هو اي هذا النزاع المذكور نزاع بينهم معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه على انه مفهومه ومدلوله هل يكفي فيه اي في ذلك المعنى التركيب من جزئين كما قال به اهل السنة ام لا يكفي فيه ذلك بل لا بد من ثلاثة او ستة او ثمانية والحاصل انهم متفقون على ان لفظ الجسم انما هو موضوع بازاء معنى واحد وانهم لم يصطلحوا في ذلك على شيء ولم يقع توافقهم بوضع لكنهم اختلفوا في ذلك المفهوم ما هو هل هو المركب مطلقا او مركب مخصوص مع اتفاقهم ايضا على انه لا بد في ذلك المعنى من التركيب وان القدر المشترك بين المذاهب فالنزاع ليس لفظيا مع انه في مفهوم اللفظ احتج الاولون القايلون بان لفظ الجسم وضع بازاء المركب مطلقا فيصدق بالمركب من جزئين بانه يقال لاحد الجسمين المتساويين بالاتفاق

في الاجزا

في الاجزا اذا زيد عليه اي على ذلك الجسم الاخر واشار الى وجه الاستدلال من ذلك بقوله فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية فيكفي في صحة اطلاق لفظ الجسم على مطلق المركب لما صار ذلك الجسم المزيد فيه بمجرد زيادة ذلك الجزء اجسم اي ازيد في الجسمية من الجسم الاخر فيكون المركب من جزئين جسما والمركب من ثلاثة اجسم منه وفيه اي في هذا الاستدلال نظر حاصله ان هذا القياس عن البحث بمعزل لان اي قولنا الجسم افعل اسم تفضيل مشتق من الصفة التي هي الجسامة المستعملة بمعنى الضخامة وعظم المقدار ومن ههنا يقال فيما ضخم وعظم مقداره جسم الشيء اي عظم فهو اي ذلك الشيء جسم بالفتح وجسام بالضم اي ضم الجيم فيقال جسم جسامة والكلام ههنا والنزاع انما هو في الجسم الذي هو اسم جنس غير قابل للاشتقاق واما الصفة المذكورة فبمعزل عما وقع فيه الكلام بين المتكلمين ههنا من لفظ الجسم الذي هو اسم لا صفة يشتق منها الجسم مما لم يقم بذاته اما مركب وهو الجسم او غير مركب مع كونه متحيزا بالذات كالجوهر الفرد يعني العين الذي لا يقبل الانقسام الى جزئين او اكثر مطلقا لا فعلا بفك وهو مطلق الفصل او قطع وهو الفصل بنفوذ جسم فيه وقد يخص استعمال القطع بالاجسام اللينة ولا وهما بمعنى ان القوة الوهمية لا تدرك له مقدارا يقبل الانفصال ولا فرضا عقليا بمعنى ان العقل لا يثبت له حجما على انقسامه فالمراد انه لا يقبل الانقسام على سبيل الفرض المطابق لان العقل حاكم بامتناع انقسامه والا فالعقل ان يفرض الممتنعات سوى الكاملة

انه لا يقبل التجزي اصلا لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته ولا وهما
لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا عقليا لما
ذكرنا **وهو** اي الجوهر المذكور **الجزء الذي لا يتجزى** اي الممتنع التجزي
عقلا وانما قال كالجوهر **ولم يقل وهو الجوهر** كما قال في قسيمه
وهو الجسم **احترازا عن ورود المنع** على حصر غير المركب في الجوهر
المذكور فانه لو قال اما مركب وهو الجسم او غير مركب وهو الجوهر
كان حصر المعين غير المركب في الجوهر الفرد وليس كذلك عند الفلاسفة
لان ما لا يتركب مما له قيام بذاته **لا ينحصر عقلا في الجوهر** الفرد الذي
بمعنى الجزء الذي لا يتجزى لان القسمة العقلية تقتضي اقساما
متعددة ما له قيام بذاته وهو غير مركب اما ان يكون متحيزا او
غير متحيز والاول اما ان يكون غير قابل للانقسام اصلا وهو
الجزء الذي لا يتجزى اولا فاما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا
وهو الصورة والثاني اما ان يكون مجردا في ذاته وفعله وهو
العقل او في ذاته فقط وهو النفس فظهر ان القسمة العقلية
تقتضي اقساما خمسة لغير المركب لكن الفلاسفة ابطلوا
الجزء الذي لا يتجزى فصارت الاقسام عندهم اربعة والمتكلمون
لا يثبتون هذه الاقسام الاربعة فانحصر غير المركب عندهم
في الجزء المذكور ولا يكفي في ثبوت هذا الحصر والزام الفلاسفة
به مجرد الدعوى **بل لا بد** في ذلك **من ابطال** الاقسام المذكورة
حتى يثبت انحصار ما لا يتركب في الجوهر الفرد والاقسام المذكورة
هي **الهيولى والصورة** ومنهما تركب الجسم عند الفلاسفة **والعقول**

والنفوس
المجردة

المجردة عن المادة وعلايقها **والنفوس المجردة** عن المادة دون
العلايق **ليتم ذلك** الحصر المذكور واذا تقرر هذا فالمصنف
عدل عن قوله وهو الجوهر الى قوله كالجوهر ليسلم من الاعتراض المتوجه
على قوله وهو الجوهر المقتضي لحصر غير المركب في الجزء الذي لا يتجزى المعبر
عنه بالجوهر ويمكن ان يقال لا يتوجه المنع على الحصر المذكور بالنسبة
الى مذهب المتكلمين والسياق دال على ارادته لانه قال والعالم بجميع
اجزايه محدث اذ هو اعيان واعراض يعني بتمامه ثم قسم العين الى
المركب وغيره فالظاهر انه اراد استيفا اقسامه وليس ذلك
الا بالحصر المذكور وعلى هذا فنكتة العدول التنبيه على انه موضوع
النزاع بين المتكلمين والفلاسفة لا لاحتراز عن ورود المنع
المذكور او الاشارة الى ان الجوهر في عرف المشايخ يرادف الجزء الذي
لا يتجزى فالاصل ان يقال او غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزى
فاقحم قوله كالجوهر لافادة الترادف المذكور لكن الفلاسفة والمتكلمون
على ان الجوهر والعين بمعنى واحد ولهذا يقال الجوهر الفرد للفصل على
مطلق الجوهر الصادق بالجسم ثم قسمة العين ثنائية عند من يكتفي
بمجرد التركيب في الجسم وثلاثية عند من لا يكتفي بذلك لثبوت الواسطة
عنده بين الجسم والجوهر الفرد وهو موجود عند المتكلمين ومن الجواهر
الفردة تركب الجسم بالفعل لا من الهيولى والصورة اذ لا ثبوت لهما
عندهم **وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد** الذي اثبته المتكلمون
يعني الجزء الذي لا يتجزى وانما اتبع الجوهر الفرد بذلك ليلا يسبق
الوهم الى ان الجوهر الفرد مثل الهيولى والصورة اذ كل منهما بالنظر

بمعنى

الذاته فرد لانه غيرمركب فتبين بقوله يعني الجزء الذي لايتجزي
المراد وجود محل النزاع وقد يطلق الجزء الذي لايتجزي على غير
المتحيز اصلا من الجواهر المجردة كما هو في كتاب النفخ والتسوية
لحجة الاسلام رضي الله عنه فليتفطن لكن محل النزاع انما هو الجوهر المتحيز
الممتنع الانقسام فانه يثبته المتكلمون وينفاه الفلاسفة
وتركب الجسم عندهم ليس من الجواهر انما هو اي التركيب المذكور من
الهيولى وهي الجوهر المتقوم بالجوهر الحال فيه ومن الصورة وهي
الجوهر الحال في الهيولي المقوم لمحله وقد استدل المتكلمون على اثبات
الجزء الذي لايتجزي بادلة متعدده واقوى ادلة المتكلمين
على اثبات الجزء المذكور انه لو وضع كرة وهي الشكل الذي يحيط
حد واحد والمراد كرة جوهرية حقيقية يعني ليس في سطحها
خط مستقيم او سطح مستوٍ واحترز به لك عن الكرة التي تقع عند
الحس انها حقيقية وليس كذلك على سطح جوهري حقيقي مستوٍ
فلابد ان تماسه بالضرورة لكن لم تماسه اي الكرة السطح
الا بجزء منها غير منقسم لايمكن تجزيه اذ لو ماسه بجزء يمكن
انقسامه لكانت تلك المماسة بجزئين او اكثر بالضرورة
ولو ماسه بجزئين لكان فيها اي الكرة الحقيقية والمراد لكان
في سطحها خط مستقيم موجود بالفعل فلم تكن تلك الكرة
كرة حقيقية والمفروض خلافه فاللازم باطل وهو وجود
الخط المستقيم بالفعل في سطح الكرة الحقيقية فالملزوم مثله
وهو كون المماسة بجزئين اما الملازمة فلان التماس ضروري

ولايخلوا

ولايخلوا اما ان يكون بغير منقسم وهو المطلوب او بمنقسم
وادناه بالجزئين المذكورين وهما خط وقد حصل التماس بهما
فيلزم انطباقهما على جزئين من السطح المستوي فيلزم وجود
الخط المستقيم في سطح الكرة بالضرورة واما بطلان اللازم فبين
واذا ابطل التماس بمنقسم تعين ان يكون بغير منقسم فثبت
المطلوب والثاني من ادلته واشهرها اي ادلة اثبات الجزء
المذكور عند المشايخ المتقدمين وجهان كل منهما دليل مستقل
الوجه الاول منهما تقريره انه لو كان كل عين من الاعيان
الموجودة المتحيزة او المفروض وجودها منقسما الى نهاية
اي الى حد يقف عنده الانقسام ولا يمكن تجاوزه لم تكن الخردلة
اصغر مقدارا من الجبل العظيم مقدارا واللازم باطل قطعا
فالملزوم مثله وهو كون كل عين منقسما لا الى نهاية فيلزم ثبوت
الانقسام في الجملة الى نهاية ولا معنى لتلك النهاية الا الجزء الذي
لاينقسم وهو المطلوب واما الملازمة فانه لو كانت اصغر
منه لم يتساويا في الاجزاء والمفروض استواؤهما فيها على تقدير
عدم تناهي الانقسام لان كلا منهما اي من الخردلة والجبل على
ذلك التقدير غير متناهي الاجزاء لان الانقسام فيهما ذاهب
الى غير نهاية فيثبت لكل منهما من الاجزاء ما يثبت للاخر ضرورة
عدم تناهي اجزائهما والعظم والصغر المشتق منهما الاعظم
والاصغر انما هو اي المذكور من العظم والصغر بكثرة الاجزاء في
العظم وقلتها في الصغر وذلك المذكور من الكثرة والقلة انما يتصور

ثبوته في الشيء المتناهي الاجزاء فيتناهيه تثبت كثرتها او قلتها بالنسبة الى شيء اخر واذا انتفى ما به العظم والصغر انتفى كون الخردلة اصغر من الجبل وكون الجبل اعظم منها والحاصل التساوي في الاجزاء اذ اجزاء كل منهما غير متناهية ويلزم منه التساوي في المقدار ويلزم منه ان لا يكون احدهما اصغر من الاخر ولا اعظم منه الوجه الثاني من الوجهين تقريره ان اجتماع اجزاء الجسم الطبيعي ليس لذاته اي الجسم والا اي وان لم يكن كذلك بان كان اجتماعها لذاته لما قبل ذلك الجسم الافتراق اي افتراق اجزائه ضرورة ان ما بالذات لا يزول واللازم باطل لقبوله الافتراق فالملزوم مثله وهو ان اجتماع اجزائه ليس لذاته واذا ثبت امكان الافتراق فالله تعالى قادر ان يخلق فيه اي في الجسم الافتراق بدل الاجتماع حتى ينتهي ذلك الافتراق والانقسام الى الجزء الذي لا يتجزى فيثبت وجوده وهو المطلوب وذلك لان الجزء الذي ينتهي اليه القسمة على قولنا هو الذي تنازعنا واياكم فيه فقلنا بوجوده ونفيتم ان امكن افتراقه اي الجزء المذكور لزم قدرة الله تعالى عليه اي على افتراقه ضرورة ان نسبتها الى جميع الممكنات واحدة والمفروض ان افتراق ذلك الجزء ممكن فيلزم ان يكون سبحانه قادرا عليه دفعا للعجز الممتنع عقلا بالنسبة اليه تعالى اذ لو لم يكن قادرا على ذلك الممكن لكان متصفا بما ذكر وهو محال وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وهو وجود الجزء الذي لا يتجزى والحاصل ان افتراق اجزاء الجسم ممكن بحيث لا يبقى

اجتماع

اجتماع اصلا اذ الافتراق ضد الاجتماع فذلك الجزء الذي انتهى الافتراق اليه ان امكن افتراقه فالاجتماع باق في الجملة والمفروض ثبوت الافتراق المنافي له فيلزم اجتماع الضدين وهو محال فيكون ملزومه وهو امكان افتراق ذلك الجزء محالا او التركيب من ذلك شرطيا فنقول لو كان كل جزء فرضناه من اجزاء الجسم ممكن الافتراق لما كان جميع اجزائه ممكنا لكن افتراق جميع اجزائه ممكن الافتراق اما الملازمة فانه لا معنى لافتراق جميع الاجزاء الا انتفاء الاجتماع عنها ولا معنى لامكان افتراق الجزء الا ثبوت الاجتماع له اذ امكان افتراق غير المجتمع محال فلزم منافاة ما يمكن افتراقه لما انتفى معه الا واما بطلان اللازم فلما ثبت من قدرته تعالى على خلق الافتراق بدل الاجتماع والكل من الادلة الثلاثة المذكورة ضعيف لا يتم الاستدلال به على المطلوب اما ضعف الدليل الاول الذي هو حيث الكرة والسطح فلانه اي هذا الدليل انما يدل بواسطة التماس على ثبوت النقطة في كل من الكرة والسطح وهي وان كانت لا تنقسم لانها اجزاء لهما لانها نهاية الخط وهو نهاية السطح لكنها عرض وهذا الدليل انما يدل على ان التماس بين السطح والكرة حاصل بينهما وهو معنى كونه دالا على ثبوتها في كل منهما اي ثبوت النقطة التي هي عرض لا يستلزم ثبوت الجزء الذي لا يتجزى الذي هو جوهر والكلام انما هو فيه وهذا جواب عن سؤال تقريره ان الدليل اذا دل على ثبوت النقطة فقد دل على ثبوت الجزء لانه موضوعها ومحلها وهي لا تنقسم فمحلها

كذلك فثبوتها يستلزم عدم تجزي محلها وهو المطلوب فاجاب
بان ثبوتها لا يستلزم كون محلها جزءا لا يتجزى لان حلولها
اى النقطة في المحل اى محلها الجوهر الذى هو ذلك الجزء من الكرة
والسطح ليس هو اي ذلك الحلول حلول السريان اى سريان الحال
في المحل بحيث يثبت للمحل فيه حكم الحال حتى يلزم من عدم انقسامها
اى النقطة الحالة في ذلك الجزء عدم انقسام المحل اى محلها وهو
ذلك الجزء ويثبت له حكمها المذكور وانما يلزم ذلك لو كان حلولها
في محلها حلول السريان الذي هو عبارة عن كون الحال ذا اجزاء
حتى يتحقق سريانه في محله والحاصل ان الحلول اما سرياني كحلول الخط
في محله في جهة واحدة فينقسم فيها وكحلول السطح في محله في جهتين
فينقسم فيهما او غير سرياني كحلول النقطة في محلها فلا سريان لها
فيه لعدم انقسامها ولا يلزم منه عدم انقسام محلها هذا
وقد ارتضى الشارح هذا الدليل فقال في شرح المقاصد والحق ان
حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما ضروري واما
ضعف الدليل الثاني والدليل الثالث فلان الفلاسفة
النافين لامكان وجود الجزء الذي لا يتجزى لا يقولون بان الجسم
الطبيعي مؤلف من اجزاء مطلقا بالفعل وانها اى تلك الاجزاء
غير متناهية حتى يتم الاستدلال عليهم بهذين الدليلين الذين
مبناهما كون الجسم مؤلفا بالفعل من الاجزاء ولو قالوا بذلك
لا ينتهض عليهم الاستدلال بهما بل يقولون انه اى الجسم ذو مقدار
واحد متصل في نفس الامر كما هو عند الحس قابل لانقسامات غير متناهية

يعني

يعني انه لا ينتهي الانقسام فيه الى جزء لا يمكن انقسامه ويقولون انه
ليس فيه اى في الجسم اجتماع اجزاء بالفعل اصلا وانما هو واحد
في نفسه وان كان فيه اجزاء بالقوة والفرض لكن كل جزء فرضناه منه
يمكن الانقسام وتركيبه عندهم ليس الا من الهيولى والصورة واذا كان
كذلك فلا يكون العظم والصغر عندهم باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها
لان المفروض انه غير متالف منها وانه لا اجزاء فيه بالفعل البتة
وانما العظم والصغر في الجسم عندهم باعتبار المقدار المتصل الواحد
القائم به اى بالجسم فان كان ذلك المقدار اكثر امتدادا بالنسبة
الى آخر كان اعظم منه وان كان ذلك المقدار الآخر اصغر منه فالدليل على
اثبات الجزء الذي لا يتجزى القايل انه لو لم يثبت لم تكن الخردلة اصغر
من الجبل ولم يكن الجبل اعظم منها انما يتم اذا قلنا بتالف الجسم بالفعل
من الاجزاء ليكون العظم والصغر باعتبار كثرتها وقلتها كما هو مذهبنا
واما اذا قيل بانه لا اجزاء فيه اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
لا ينتهض ما ذكر دليلا فظهر ضعف الدليل الثاني ويقولون ايضا
ان الافتراق في الجسم او في اى جزء فرض منه يمكن لا الى نهاية وهو معنى
قبوله الانقسامات غير متناهية مع كونه واحدا في نفسه لكنه
اعاد المعنى بخصوص هذا اللفظ عقيب ما اشار به الى وجه ضعف
الدليل الثاني ليشير بذلك الى ضعف الدليل الثالث فقال
والافتراق يمكن لا الى نهاية فلا يستلزم ذلك الافتراق ثبوت الجزء
الذي لا يتجزى واما ما ذكرتموه من استلزام الافتراق ثبوت الجزء
المذكور على الوجه المذكور في الدليل الثالث فانه مبني على كون الجسم

وجه

متالف من الاجزا المجتمعة ايضا وان الافتراق يكون فيها بدل الاجتماع
فحيث ثبت انتفى الاجتماع فيثبت الجزء المذكور اذ لو امكن افتراقه
لكان الاجتماع باقيا في الجملة على ما سبق بيانه اما على القول بانه ليس
في الجسم اجتماع اجزاء اصلا فانه لا يكون الافتراق مستلزما لثبوت الجزء
الذي لا يتجزى كما هو ظاهر فظهر وجه ضعف الدليل الثالث ايضا
ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يستلزم الجز فلا يستلزم كل من هذين
الدليلين ذلك وقد يقال في توجيه ضعف الدليل الثاني سلمنا ان
الجسم متالف من الاجزا لكن لا نسلم التساوي بين الخردلة والجبل
في الاجزا بواسطة عدم التناهي اذ اعداد عقود العشرات غير مساوية
لاعداد عقود الالاف قطعا مع عدم تناهي الاجزا فيهما واما ادلة
الفلاسفة على النفي اي نفي الجزء الذي لا يتجزى بمعنى انه يمتنع الوجود
فلا يخلوا ايضا عن ضعف ولا يخفى ان هذا ليس كقوله والكل ضعيف
فمن ادلتهم انا لو فرضنا ثلاثة اجزاء بالمعنى المذكور خطا مستقيما
فلابد من وسط ملاق للاخرين فاما ان يلاقي كلا منهما بعين ما يلاقي
به الاخر فلا يكون وسطا والمفروض خلافه او لا فيكون ما يلاقي به احدهما
غير ما يلاقي به الاخر فيلزم تجزيه وهو المطلوب ووجه ضعفه انا نمنع
الملاقاة بين الثلاثة بذواتها الجوهرية وانما هي بالاعراض فلكل جزء
لا يتجزى نهايتان يكون بهما التلاقي ولا يخفى ان الادلة من الجانبين
فيها وجوه من الاستدلال مشكلة والزامات دقيقة معضلة
ولهذا التضعيف والاشكال والتعارض مال الامام الراسخ المتبحر
فخر الدين الرازي رحمه الله في هذه المسئلة اي مسئلة الجزء الذي

لا يتجزي

يتجزي الى التوقف فلم يقل بنفيه ولا بثبوته وقال الامام الامدي
تغمده الله برحمته بالتوقف تاسيا بجماعة من فضلا المتكلمين
واما الامام حجة الاسلام رضي الله عنه فقد صرح في كتاب النفخ والتسوية
فان قيل هل لهذا الخلاف المذكور في هذه المسئلة بين المتكلمين
والفلاسفة ثمرة تظهر في مسايل هذا الفن او غيره كما هو
شان المسايل الخلافية ام لا ثمرة له اذ العقايد الدينية لا مساس
لها بكون الجسم مركبا من الاجزا التي لا تتجزى او من الهيولى والصورة
بحسب الظاهر قلنا نعم له ثمرة في اثبات الجوهر الفرد الذي هو
الجزء الذي لا يتجزي في القول بتركب الجسم من الجواهر الفردة خلافا
للفلاسفة نجاة وبعد عن كثير من ظلمات الفلاسفة اي خلاص من
موافقتهم في كثير من مسايلهم المظلمة من حيث البطلان وابتنايها
على قواعدهم المنافية للاصول المنيرة الاسلامية فطلما نهم مثل
اثبات الهيولى والصورة والقول بان الجسم انما يتركب منهما
المودي ذلك الى القول بازلية الممكنات وقدم العالم بالزمان
المودي الى القول ببطلان البعث ونفي حشر الاجساد والى كثير من
اصول فن الهندسة من العلوم التعليمية المبني عليها اي على تلك
الاصول دوام حركة السموات بمعنى انه ما من حركة الا ويوجد قبلها حركة الا
ان قبلها حركة وهو معنى قدمها بالنوع على ما سبق والمبني عليها
ايضا امتناع الخرق والالتيام عليها اي على السموات والحق مذهب
اهل الحق وهو امكان ذلك كما في ساير الاجسام السفلية اما كون القول
بالجوهر الفرد فيه نجاة مما ذكر فلاطباق الجمهور من المتكلمين والفلاسفة

على ان تركب الجسم البسيط وهو الذي لا يكون تركيبه من اجسام مختلفة
الطبايع اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة موديا الى
القول بقدم العالم فلما زعموه من ان الهيولى لو كانت حادثة
لكانت مسبوقة بمادة اخرى لان الحادث عندهم يستدعي مادة سابقة عليه
يقوم بها امكانه الذي هو امر وجودي عندهم على ما هو معروف في
المطولات ثم تلك المادة السابقة اما ان تكون قديمة وهو
مدعاهم او لا فتستدعي مادة اخرى ويتسلسل فلزم المدعى المذكور
والهيولى لا يمكن خلوها عن الصورة فيلزم قدمها ايضا ولا معنى
لقدم العالم الا ذلك لكن القول بذلك لا يكون موديا الى القول
بقدم العالم الا اذا التزم مذهبهم في ذلك على التمام اما من قال
بتركب الجسم من الهيولى والصورة الحادثتين بايجاد الفاعل
المختار ومنع كونه تعالى فاعلا بالايجاب وكون امكان الممكن وجوديا
بل انه امر اعتباري محض فلا يكون قوله هذا موديا الى ما ذكروا اما
كونه موديا الى نفي حشر الاجساد فلان العالم اذا كان ازليا كان
ابديا فلا آخرة وحشر الاجساد انما هو فيها واما كونه موديا الى
كثير من الاصول الهندسية فلما اشار اليه في شرح المقاصد عند ذكر
ادلة الفلاسفة على نفي الجزء حيث قال ومن تلك الطرق اي طرق
الاحتجاج على نفي الجزء ما يبتني على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها
الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب
اقليدس واذا كان كذلك فالقول بالهيولى والصورة يودي
الى اثبات تلك الاصول لان القول بذلك قول بانتفاء الجزء فينتفي

المانع

المانع من اثبات تلك الاصول وذكر الشارح منها عدة اصول فلنكتف
باولها وهو انه يمكن ان نعمل على خط مركب من جزئين مثلث متساوي
الاضلاع ولا يتصور ذلك الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وذلك
موجب لانقسام الثلاثة فالقول باثبات الجزء الذي لا ينقسم يقتضي
ان لا يكون عمل ذلك ممكنا واما كون تلك الاصول يبتني عليها
دوام حركة السموات فقد قال بعض الفضلا ادلة دوام الحركة
المذكورة في الكتب المتداولة ليست اصولا هندسية ولا مترتبة
عليها انتهى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ادلة تبتني على ذلك وقد
اطلع عليها الشارح نعم القول بالهيولى يودي الى جميع ما ذكر بشرط
ان يكون على الوجه الذي به الفلاسفة ووجه كونه موديا الى امتناع
الخرق والالتيام فلانه يودي الى القول بقدم الافلاك مادة وصورة
وحركة بالنوع والتغير امارة الحدوث وكذا العدم وكل منهما مناف
للقدم ويلزم من الخرق والالتيام على دوام حركة السموات احد الامرين
او كلاهما اما وجه ابتناء امتناع الخرق والالتيام على دوام حركة السموات
فلانها عندهم حركة مستديرة دايمة حافظة للزمان متشابهة
الاحوال فهي منافية للحركة المستقيمة اللازمة من افتراق الاجزاء
واقترانها اللذين هما الخرق والالتيام اذ لا بد فيهما منهما وايضا
فالحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك عندهم ومبنى اصولهم في
هذا الباب القول بالايجاب ولا يليق تفصيل هذه المباحث
بهذا الكتاب وقد ظهر مما قررناه جواز عطف وامتناع الخرق
والالتيام على قوله دوام حركة السموات وعلى قوله وكثير من اصول

المحقق نصير في قوله المبني عليه دوام حركة السموات فاصلا بين المتعاطفين
فليتأمل هذا ومن المشكل اتفاق المتكلمين على ان الجوهر الفرد له
مقدار وحظ من المساحة فله جرم وانه مع ذلك لا شكل له واختلفوا
في انه يشبه شيئا من اقسام الاجسام على قولين والقائلون بالشبه
اختلفوا فمنهم من يشبهه بالكرة ومنهم من يشبهه بالمضلع وهولاء ايضا اختلفوا
فمنهم من يشبهه بالمربع ومنهم من يشبهه بالمثلث الى غير ذلك ولما فرغ
من مباحث القسم الثاني وهو العرض فقال الاول شرع في مباحث
القسم الثاني وهو العرض فقال والعرض ما لا يقوم بذاته يعني من
الممكنات ليخرج صفاته تعالى بل يكون قيامه بغيره وهو موضوعه
وقد علمت معنى ذلك على المذهبين فاما بان يكون ذلك القائم
بغيره تابعا له اي لذلك الغير في التحيز فيتحيز بتحيزه لانه يمتنع
ان يتحيز بنفسه وهذا مذهب المتكلمين او بان يكون مختصا به
اي بذلك الغير لاختصاص الناعت بالمنعوت فيكون الناعت
هو القائم بغيره والمنعوت هو ذلك الغير على ما سبق بيانه
عند قوله ومعنى بقي لعرض ولما توهم بعضهم ان معنى قيامه بغيره انه
لا يمكن تعقله بدون ذلك الغير الذي هو محله اشار الى نفيه بقوله
لا بمعنى انه اي ما يقوم بغيره لا يمكن تعقله بدون المحل اي محله
فان ذلك اي كون القائم بغيره لا يمكن تعقله بدون محله انما هو
صادق في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاين الذي هو
النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز والمتى الذي هو النسبة الى
الزمان واقسامها عند الفلاسفة سبعة وكون ذلك انما هو

فيها

فيها من حيث انها انما تعقل بالقياس الى الغير بخلاف ما يمكن تعقله
بدون محله كما في سواد الجسم اذ يمكن تعقله بدون الجسم فلا يصدق ان
يكون معنى قيامه بغيره الذي هو محله كما في سواد الجسم اذ يمكن تعقله
بدون الجسم فلا يصدق ان يكون معنى قيامه بغيره الذي هو محله
انه لا يتعقل بدونه فالعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام التي
هي الجواهر المركبة والجواهر الفردة التي هي بسائط وقد اتفق جمهور
المتكلمين على عدم تعري المتحيز بذاته مطلقا عن العرض قيل هو
اي قوله ويحدث في الاجسام والجواهر من تمام التعريف اي تعريف
العرض وانما ذكر احترازا عن دخول صفات الله تعالى فانها قائمة
بذاته تعالى والتحقيق انه لا يكون من تمام التعريف لما تقدم
تقريره في معنى ما قال الاعراض كالالوان واحدها لون وهو
من مقولة الكيف من جملة الكيفيات المحسوسة وعرفوه
بانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر وهو الضوء
وهو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر واصولها
البسائط قيل اثنان هما السواد والبياض فيتركب باقي الالوان
منهما وقيل خمسة الحمرة والخضرة والصفرة والبياض والسواد
والى هذين اشار بقوله ايضا وزعم بعضهم انه لا حقيقة للون
اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
ونفوذ الضوء في الجسم لكثافته والمحققون على ان الالوان كيفيات
محققة الوجود واصلها ما ذكر من الالوان والالوان البواقي تحدث

بالتركيب من الاصول المذكورة وقيل جميع الالوان اصول ومن
الالوان الكراثية والزنجارية والنيلية والارجوانية ولا يحصرها
عدد مخصوص والاكوان الاربعة وهي الاجتماع وهي كون الجوهرين
بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وسياتي الكلام
عليهما وذهب بعضهم الى ان الالوان محسوسة بالضرورة وان
وان من انكرها فقد خالف حسه وبعضهم الى انها غير محسوسة
فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين
واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا
اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها
والطعوم ولا نزاع في انها من المحسوسات بالذوق وانواعها بحكم
الاستقراء الذي هو غير تام تسعة وهي اي هذه التسعة المرارة
وهي كيفية غير ملائمة في الغاية وحدوثها عند الفلاسفة بتاثير
الفاعل الحار في القابل الكثيف والحرافة وهي غير ملائمة ايضا
لكنها في عدم الملائمة دون المرارة وحدوثها عن الفاعل الحار
والقابل اللطيف والملوحة وهي عدم الملائمة دون المرارة وفوق
الحرافة وحدوثها عن الفاعل الحار والفاعل المعتدل بين الكثافة
واللطافة والعفوصة وهي غير ملائمة ايضا لكن حدوثها عن الفاعل
البارد والقابل اللطيف والحموضة وهي في عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة والفرق بين العفوصة والقبض دقيق
لاجتماعهما في ان كلا منهما يقبض اللسان لكن العفوصة تقبض
ظاهر اللسان وباطنه والقبض ظاهر اللسان فقط واعلم ان هذه

الطعوم

وهو كون الجوهرين بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة والسكون

والتفه وهو عدم الملائمة دون العفوصة وحدوثها عن الفاعل البارد والقابل اللطيف

الطعوم الستة تجتمع في عدم الملائمة لكن ذلك في الثلاثة الاول اشد
منه في الثلاثة الاخر لان عدم الملائمة بفعل الحار من جهة التفريق وبفعل
البارد من جهة التكثيف والتفريق اعظم منافرة من التكثيف والحلاوة
وهي كيفية في غاية الملائمة وحدوثها عندهم بتاثير الفاعل المعتدل
بين الحار والبارد في القابل الكثيف والدسومة وهي في الملائمة
دون الحلاوة وحدوثها عن الفاعل المعتدل والقابل اللطيف
والتفاهة وهي الملائمة دون الحلاوة وفوق الدسومة وحدوثها
عن المعتدلين لكن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها وعدم
نفوذها في الجسم الحامل لها لكونه بين الكثيف واللطيف فلهذا
لا يدركها الحس فتلخص ان الفاعل اما حار او بارد او معتدل
والقابل اما كثيف او لطيف او معتدل واذا ضربت اقسام
الفاعل في اقسام القابل حصل العدد المذكور والتوجيه
ان الحار من شانه التفريق فاذا كان القابل كثيفا متعسر
النفوذ فيجتمع اجزاء الحار فيفرق تفريقا قويا فيكون اثره
كذلك فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك في غاية البعد
عن الملائمة واذا كان القابل لطيفا كان غير مانع للحار
من النفوذ ولا يجتمع اجزاؤه فيكون تفريقه ضعيفا فتكون
الكيفية الحاصلة عن ذلك دون الاولى واذا كان القابل
معتدلا كانت ممانعته دون الكثيف وفوق اللطيف فتكون
الكيفية الحاصلة عن ذلك بين الكيفيتين المذكورتين والبارد
من شانه التكثيف فاذا كان القابل كثيفا متعسر النفوذ فيجتمع

اجزاوه فيتقوى بفعله فيحصل عند تلك الكيفية المخصوصة ولا يخفى
عليك التوجيه في البواقي فيقول في الفاعل المعتدل مثلا انه
اذا كان القابل كثيفا قوية فاجتمعت اجزاوه فقوي بفعله
فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك في غاية الملايمة ثم هذه الانواع
بسايط ثم يحصل بالتركيب من هذه الطعوم البسايط انواع
من الطعوم لا تحصى عددا ومن الاعراض الروايح ومنها الملايم والمنافر
ايضا وانواعها كثيرة غير منحصرة وليست لها اي للروايح وانواعها
اسما اجناس او اعلام مخصوصة وانما يشملها اسم واحد سوا الروايح
لكنه يوصف بالمناسب له بحسب المراتب والاحوال فيتعين بحسب
ذلك الوصف المراد به والاظهر بحسب بعض الانظار ان ما عدا
الالوان الاربعة من الاعراض نحو اللون والطعم والشكل وغير
ذلك لا يعرض الا للاجسام فلا يعرض للجواهر الفردة وهذا
مذهب البعض واختاره الشارح لكن في شرح التجريد ان الاعراض
المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد
عند المتكلمين وظاهر ذلك منافاة لما ذكر واذا تقرر ان العالم
بجميع اجزايه اعيان قايمة بذواتها واعراض قايمة بغيرها اي
بالاعيان وتقرر ان الاعيان ايضا قسمان اجسام مركبة وجواهر
بسيطة تقرر ايضا مقتضى فنقول الحق المحض ان الكل حادث بمعنى انه
مسبوق بالعدم وهذا حكم على مجموع العالم وعلى كل جزء من اجزايه
وقد سبق اعطا هذا الحكم لكنه اعاده ليرتب عليه دليله جميعا
تقدم به وعده من بيان ذلك اما الاعراض فبعضها حدوثه ثابت

بالمشاهدة

بالمشاهدة الحسية فالعلم به ضروري كالحركة التي يدرك حدوثها
بعد السكون بالمشاهدة والضوء الذي يدرك حدوثه بعد
الظلمة بالمشاهدة ايضا والسواد الحادث في الجسم بعد البياض
فيدرك كذلك وبعضها اي الاعراض حدوثه ثابت بالدليل القطعي
ومعلوم بان العدم عليه اي على ذلك البعض الذي لم يدرك حدوثه
بالحس الظاهر كما في اضداد ذلك البعض الثابت حدوثه بالمشا
والاضداد المذكورة هي السكون والظلمة والبياض السابقة
في الوجود على الحركة والضوء والسواد الثابت حدوثها بالمشا
ووجه الاستدلال ان العلم بانعدام هذه الاضداد عند مشا
حدوث اضدادها ضروري اذ اجتماع الضدين محال واذا
صارت بعد الوجود معدومة انتفى كونها قديمة فان
القدم ينافي العدم فلا يجوز اتصاف شيء بهما مطلقا فما اتصف
شيء بالقدم امتنع عليه العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته
وهو الذي وجوده ثابت له من ذاته وقدم بالذات فظاهر
امتناع عدمه ومنافاة قدمه للعدم والا اي وان لم يكن واجبا
لذاته بل وجوبه بغيره وقدمه بالزمان لا بالذات لزم استناده
اي ذلك القديم الواجب بغيره اليه اي الى الواجب لذاته ضرورة
ان وجوده منه ولا يكون استناده اليه الا بطريق القصد والاختيار
اذ الصادر عن الشيء لا بطريق الايجاب بل بالقصد والاختيار
اي بقصد ذلك الشيء واختياره ايجاد ذلك الصادر عنه
يكون اي ذلك الصادر حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة

هذه
هذه
هذه

بالايجاب اي ايجاب الواجب المستند
لذاته ذلك القديم
ولا يجوز استناده اليه
بطريق صح

اذ القصد الى ايجاد الموجود قصد الى تحصيل الحاصل وهو معلوم
الاستحالة بالبديهة فتعين ان يكون استناد العدم الى الواجب انما
هو على سبيل الايجاب وانه موجب له والمستند الى الموجب القديم
الذي هو الواجب لذاته قديم كما ان موجبه قديم ضرورة امتناع
تخلف المعلول في الوجود عن العلة فلا يجوز تخلف المستند
اليه بطريق الايجاب ولا معنى لايجابه اياه الا كونه علة لوجوده
واذا امتنع تخلفه عنه امتنع عدمه بالضرورة فتثبت منافاة القدم
مطلقا للعدم ولا معنى لكون كل بان العدم على الوجود دليل
حدوثه الى ما ذكرنا وقد يستدل على حدوث جميع الاعراض بانتفا
بقايها على ما هو معروف في المطولات ولما حدوث الاعيان
من الجواهر والاجسام فلانها اي الاعيان لا تخلو عن الحوادث
وهي الاعراض وهذه صغرى هذا الاقتراني وكبراه وكلما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان جميع اعيان العالم
حادث اما بيان المقدمة الصغرى وهي الاولى القايلة الاعيان
لا تخلو عن الحوادث فلانها اي الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون
على سبيل البدل لانهما ضدان والمعنى لا يجوز ارتفاعهما
عن الجسم او الجوهر الفرد لانه اما ساكن او متحرك وهما اي الحركة
والسكون حادثان فلا بد في الصغرى من امرين اثبات عدم
خلو الاعيان عنهما واثبات حدوثهما اما عدم الخلو اي خلو
الاعيان عنهما اي عن الحركة والسكون وهذا هو الامر الاول من
الامرين الذي لابد في المقدمة الاولى منهما فلان الجسم الطبيعي
الموجود والجوهر الثابت وجوده عند المتكلمين وهما الاعيان

لا يخلوا

49

لا يخلو كل منهما عن الكون اي عن الوجود في حيز لان كلا منهما
متحيز فان كان ذلك الكون في الحيز مسبوقا بكون اخر سابق
عليه في ذلك الحيز المفروض تحقق الكون الثاني فيه بعينه اي عين
ذلك الحيز يعني ان اتصف الجسم والجوهر بكونين في حيز واحد
فهو اي ذلك الاسم او الجوهر ساكن قايم به عرض هو السكون وان لم
يكن ذلك مسبوقا بكون اخر سابق عليه في ذلك الحيز بعينه
بل كان مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فان كان الكونان في حيزين
فمتحرك اي فهو متحرك قايم به عرض هو الحركة ولا بد من احد القسمين
فثبت عدم الخلو عن الحركة والسكون وهذا الذي ذكره من امر الكونين
في الحيز والحيزين معنى قولهم يعني علما الفن في تفسير الحركة
والسكون الحركة كونان في انين في مكانين والسكون كونان في انين في مكان واحد فيلزم من الاول
انتقال المتحيز ومن الثاني عدم انتقاله وقد يقال ان الحركة
حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول وعلى
هذا فكل من الحركة والسكون كون واحد ولكن لا بد في تحقق كل
منهما من كون اخر فان قيل الترديد بين ان يكون الكون مسبوقا
بكون في حيز واحد وان يكون مسبوقا بكون في حيز اخر غير
حاصر لجواز قسم ثالث اذ يجوز ان لا يكون ذلك الكون مسبوقا
بكون اخر اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز اخر كما في الكون الذي يتصف
به الجوهر في ان الحدوث اي حدوث ذلك الكاين اذ لو كان ذلك
الكون مسبوقا بكون اخر مطلقا لم يكن ذلك الان ان الحدوث
والمفروض خلافه ولا يجوز ان يكون الان الواحد ظرفا لكونين عارضين

واحدهما آن ويعول طرف الزمان
ان الشطر ... طرف
اي حيزين
صح

لمعروض واحد واذا لم يكن ذلك الكون المذكور مسبوقا بكون اخر
فلا يكون ذلك الجوهر في آن الحدوث متحركا لانه لابد في الحركة من
كونين في حيزين وكذا لا يكون ساكنا اذ لابد في السكون من كونين
في حيز واحد وحاصل السؤال منع عدم خلو الجوهر عن احد الضدين
المذكورين قلنا في الجواب عن ذلك وجهان احدهما ان هذا
المنع عدم الخلو المذكور لا يضرنا فيما نحن بصدده من الاستدلال
على حدوث الاعيان لما فيه اى هذا المنع من تسليم المدعى المطلوب
اثباته وهو الحدوث فأولا بالمنع المستلزم للمطلوب واشار الى
الوجه الثاني بقوله على ان الكلام في هذا المقام انما هو في الاجسام
الباقية التي تعددت فيها الاكوان في الحيز الواحد والاحياز وتجدد
عليها اى على تلك الاجسام الاعصار والازمان وتنازعنا في حدوثها
المبطلون فقالوا بقدمها لا في الاجسام الحادثة لانها بمعزل عن
البحث ضرورة انها لا يمكن ان تكون محلا للنزاع وانما محل الاجسام
المذكورة التي لا يعلم حدوثها الا بالدليل لكونه نظريا واما الامر
الثاني من الامرين اللذين لابد في الصغرى منهما وهو اثبات حدوثهما
اى الحركة والسكون فلانهما من جملة الاعراض اذ الاكوان اعراض وهي
اى الاعراض بتمامها غير باقية اذ العرض لا يبقى زمانين على ما بين
في المطولات فكل من الحركة والسكون غير باق بمعنى انه يمتنع عليه
البقاء وما يمتنع عليه البقاء يمتنع ان يكون قديما ضرورة عدم لما
علمت انما مرة تنافيهما وما انتفى قدمه ثبت حدوثه فالحركة
والسكون حادثان وهذا دليل مستقل على اثبات الحدوث ولان

ماهية

ماهية الحركة التي هي كونان في انين في حيزين او كون اول في حيز ثان
لما فيها اى الماهية فالحركة من الانتقال حالا من حال متعلق بالكون
الاول في الحيز الاول الى حال متعلق بالكون الثاني في الحيز الثاني تقتضي
اي ماهية الحركة لاجل ما ذكر المسبوقية اى ان تكون مسبوقة بالغير
ضرورة ان احد الحالين مسبوق بالاخر وهذا ظاهر اذا قلنا ان
الحركة كون اول في حيز ثان اذ لا يعقل ذلك الا بكون سابق في حيز
اول واذا قلنا انها كونان في حيزين فمعنى اقتضائها المسبوقية
بالغير انها تقتضي بالذات ان يكون احد كونيها مسبوقا بالاخر لما
فيها من الانتقال بل لانها الانتقال من حال الى حال واقتضاء المسبوقية
بالغير يستلزم تقدم العدم على وجود المسبوق اذ السبق
الزماني يقتضي عدم الاجتماع في الزمان وصفة الازلية تنافيها
اى تنافي صفة المسبوقية بالغير لاستلزامها سبق العدم على وجود
المسبوق العدم للعدم ولا معنى للازلي الا القديم وبذلك تبين
ان بين الحركة والازلية منافاة بالذات لان الازلية تقتضي عدم
المسبوقية بالغير والحركة تقتضيها او نقول الحركة لغيرها بواسطة
الانتقال المذكور تقتضي ان تكون مسبوقة بغيرها بالزمان لان التغير
دليل الحدوث وهو ذاتي للحركة ولان كل حركة قامت بمتحرك فهي
على المقتضي عدم الاستقرار يعني انه في معرض الزوال قطعا لكونه تغيرا
وتقضيا على التعاقب وذلك مستلزم للحدوث ولان كل سكون
قام بساكن فهو اى ذلك السكون جائز الزوال اى ممكن العدم وذلك
لان كل جسم ساكن فهو قابل للحركة وذلك معلوم بالضرورة وعلى

وعلى جسم الانعدام

تقدير كونه نظريا فنقول في الاستدلال عليه ان الاجسام متماثلة
فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر والعلم بجواز الحركة لبعضها
ضروري فيثبت جواز ذلك لكل منها ثم قبوله للحركة مستلزم
لجواز زوال سكونه اذ لو امتنع زوال سكونه لامتنع وجود حركته
ولو امتنع وجودها لم يكن الجسم قابلا لها اذ لا معنى لقبوله لها
الا امكانه واللازم ظاهر البطلان واذا ثبت زوال كل سكون
انتفى ان يكون شيء منه قديما وثبت كونه حادثا اذ لا معنى لجواز
زواله الا جواز عدمه **وقد عرفت** مما سبق تقريره **انما يجوز عدمه**
مطلقا **يمتنع قدمه** لما بين القدم والعدم من التنافي فان قيل
انما عرف منافاة القدم لنفس العدم لا لجوازه فيجوز استمرار
وجود جايز العدم مع كونه قديما فلا يتم الاستدلال على حدوث
السكون بجواز عدمه قلنا القدم كما ينافي العدم ينافي جوازه ايضا
وبيانه ان القديم لا يجوز عليه العدم مطلقا لانه اما واجب لذاته
وامتناع عدمه ظاهر او واجب لغيره وقد عرفت مما سبق استناد
وجوده الى الواجب لذاته على الوجه السابق فيمتنع عدمه ايضا
فيثبت منافاة القدم لجواز العدم ايضا **واما المقدمة الثانية**
القايلة فكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي الكبرى **فلان**
ما لا يخلو عن الحوادث فلا يثبت في الازل اذ **لو ثبت** اي وجود
في الازل لزم من ذلك **ثبوت الحادث في الازل** لان المفروض
عدم خلوه عنه **وهو** اي ثبوت الحادث في الازل **محال** لذاته اذ
لو ثبت في الازل لكان قديما والمفروض انه حادث هذا خلف

وما يلزم

وما يلزم منه المحال فهو محال **فقدم** ما لا يخلو عن الحوادث **محال**
فيثبت حدوثه وهو المطلوب **وههنا** في هذا المقام المشتمل
على مباحث العالم من تقسيم اعيانه الى الاجسام والجواهر الفردة
المقتضي انحصارها فيها والاستدلال على حدوثه بجميع اجزايه
من الاعيان والاعراض **ابحاث** متعلقة بما ذكر على ما ياتي تفصيله
البحث **الاول** منها ومحله التقسيم المذكور المقتضي لانحصار
الاعيان فيما ذكر انه **لا دليل على** ثبوت **انحصار الاعيان**
التي هي احد قسمي العالم **في الجواهر** الفردة وهي الاجزا التي لا تتجزى
وفي الاجسام المركبة منها **ولا دليل على انه يمتنع وجود عين ممكن**
يقوم بذاته فيكون من جملة اقسام الاعيان **ولا يكون**
ذلك الممكن القايم بذاته **متحيزا اصلا** لا بذاته ولا بالتبعية
لغيره **كالعقول** المجردة عن المادة وعلايقها **والنفوس**
المجردة عن المادة **التي تقول بها** وتثبت وجودها **الفلاسفة**
فانهم يقولون بوجود العقول والنفوس المذكورة وانها من جملة
اعيان العالم وليست متحيزة اصلا لان التجرد ينافي التحيز قطعا
وحاصل السوال ان انحصار الاعيان في المتحيز الفرد والمتحيز المركب
باطل لان هناك عينا ليس بمتحيز اصلا فيكون قسما ثالثا ولا
تكون القسمة ثنائية لانه لا دليل عليه اذ لا يتم ذلك الا باثبات امتناع
هذا القسم الثالث الذي يقول به الفلاسفة ولا يخفى ان الشارح حمل قول
المصنف في تقسيم الاعيان حيث قال او غير مركب كالجوهر على الاحتراز
عن ورود المنع على الانحصار المذكور فلا يتوجه هذا البحث الا على التوجيه الاخر

المذكور هناك وهو ظاهر والجواب عن ذلك ان المدعى المطلوب اثباته
في هذا المقام حدوث ما ثبت وجوده بالاتفاق من الممكنات
المعبر عنها بالعالم وهو اى ما ثبت وجوده الاعيان المتحيزه
بذواتها والاعراض المتحيزه بتلك الاعيان فلا شيء من العالم
عندنا الا وهو متحيز بنفسه فالاعيان بتمامها متحيزات ولا شيء
منها بمجرد اذ لم يثبت وجود المجردات عندنا لان ادلة وجود
المجردات من العقول والنفوس المذكورة غير تامة فلم ينتهض
الاستدلال بها على مدعى الفلاسفة على ما بين في كتب الفن
المطولات من ايراد الادلة المذكورة والقدح فيها واذا لم
يثبت وجودها لم تكن من جملة اقسام الاعيان فتعين ان
تكون قسمتها ثنائية اذ لا عين حينئذ الا وهو متحيز والمتحيز
اما مركب وهو الجسم او غير مركب وهو الجوهر الفرد وحاصل الجواب
ان الانحصار صحيح بالنسبة الى المتحقق وجوده من الاعيان
ولا نزاع فيه والغرض اثبات حدوث ذلك فالانحصار انما هو
بالنظر الى ما تحقق وجوده من الاعيان ولا يضرنا عدم قيام
الدليل على الانحصار العقلي غير ملحوظ ههنا ومن ادلة وجود
المجردات ان النفس محل للعلم وكل محل له جوهر مجرد اما الصغرى
فبينة واما الكبرى فلان محل العلم لا جائز ان يكون عرضا
لما يلزم من قيام العرض بالعرض فتعين ان تكون جوهرا ولا
جائز ان تكون عرضا لما يلزم من قيام متحيزا اذ لو كان كذلك
لكان متجزيا اذ كل متحيز فهو قابل للانقسامات غير متناهية

فجاز

فجاز ان يقوم بجزء منه علم بشيء وبجزء اخر جهل به فيلزم ان يكون
الانسان جاهلا بالشيء حال كونه عالما به فهو محال او نقول يلزم
انقسام العلم بانقسام محله وهو ايضا محال واذا انتفى كونه
متحيزا ثبت كونه مجردا وهو المطلوب والجواب ان مبنى هذا
الدليل على انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وقد ثبت وجوده وايضا
فلا يلزم انقسام العلم بتقدير انقسام محله لان حلوله فيه حلول
السريان على ما سبق تقريره هذا والقول بالتجريد عليه
كثير من المحققين كالامام الغزالي والامام ابي زيد الدبوسي والحليمي
والراغب الاصفهاني وغيرهم قال الامام الرازي وهو لا يرفع
اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويحقق المعاد على وجه
لا يقدح فيه شبهة المنكرين انتهى والجواب عن الاعتراض بان في
اثبات التجريد اثبات وصف مشترك بين الواجب والممكن
ان التجريد وصف سلبي ولا محظور في اشتراك الامور في الاوصاف السلبية
كما هو ظاهر ولا يقال هو اخص اوصافه تع لانا نقول اخص اوصافه
القيومية على ما بينه حجة الاسلام في كتاب النفخ والتسوية
فلينظر البحث الثاني من الابحاث المشار اليها ومحله الاستدلال
السابق على حدوث الاعراض ان ما ذكر فيما سبق من الدليل
على حدوثها لا يدل على حدوث جميع الاعراض وانما يدل ما ذكر
من الدليل على حدوث بعضها اذ منها اى الاعراض ما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه فلا تكون المشاهدة دليل حدوثه ومنها ما
لا يدرك حدوث اضداده بالدليل الذى هو ظاهر بان العدم كما في

اضداد ما دلت المشاهدة على حدوثه على ما سبق تقريره ممن
من الاعراض ما لم يثبت حدوثها بالمشاهدة ولا بطريان العدم
عليه كالاعراض الموجودة القايمة بالسماويات من الافلاك
والكواكب وغيرها اذ تلك الاعراض من الاشكال الكرية
والامتدادات العلوية والاضواء الكوكبية لا يثبت حدوثها
بالمشاهدة ولا حدوث اضدادها بالدليل المذكور وحاصل السوال
ان المطلوب ههنا حدوث العالم بجميع اجزايه فلا بد من اثبات
حدوث جميع الاعراض والدليل السابق لا يفي في ذلك على ما
تبين ههنا لانه انما انتهض على اثبات حدوث ما شوهد
حدوثه وادرك عدمه والجواب عن ذلك الذي ذكرنا بعضا
من الدليل على حدوث بعض الاعراض ان هذا غير مخل بالغرض
الذي هو بيان حدوث جميعها لانا اذا بينا حدوث بعض
الاعراض المحتاج اليها في بيان حدوث الاعيان كالحركة والسكون
ثم بينا حدوث جميع الاعيان فقد اثبتنا حدوث جميع الاعراض
بذلك لان حدوث جميع الاعيان يستدعي اي يستلزم قطعا
حدوث جميع الاعراض الموجودة ضرورة انها اي الاعراض لا تقوم
الا بها اي الاعيان فلو كان شيء من الاعراض قديما لكان شيء من
الاعيان كذلك اذ لا وجود للعرض بدون محله وقد ثبت
جميعها هذا خلف البحث الثالث ومحله فيه في بيان المقدمة الثانية
ان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل ان لفظ الازل ليس
هو عبارة عن حالة مخصوصة تصلح ان تكون ظرفا محققا حتى

يلزم

يلزم من وجود الجسم المفروض عدم خلوه عن الحوادث فيها
اي في تلك الحالة المخصوصة وجود الحوادث التي لا يخلوا
عنها الجسم فيها بل هو اي لفظ الازل عبارة يعبر بها عن عدم الاولية
اي اوليه وجود الشيء فلا معنى لكونه ازليا الا انه لا اول لوجوده
ولا معنى لقولنا انه موجود في الازل الا ذلك او هو اي لفظ
الازل عبارة عن استمرار الوجود اي وجود الشيء في ازمنة
مقدرة قيد الازمنة بذلك لما ان الزمان حادث فلا يكون
ازمنة الازلي الا مقدرة بانه غير متناهية في جانب الماضي وعدم
تناهي الحوادث بالنسبة الى الماضي محال فلا تكون الازمنة المحققة غير
متناهية وانما قيد بقوله في جانب الماضي لان عدم تناهي الازمنة في
جانب الازلي هو معنى الابدية فالازلي هو المستمر الوجود في ازمنة
مقدرة غير متناهية في جانب الماضي وذلك معنى ازليته والابدي هو المستمر
الوجود في ازمنة غير متناهية في جانب الازلي وهو معنى ابديته وكل
ازلي ابدي لما تقدم بيانه وحاصل البحث ان الازلي اذا لم يكن ظرفا
للموجود لا يتم ان يقال يلزم من وجود الجسم فيه وجود الحادث فلا
يتم بيان الكبرى لان مبناه كون الازل عبارة عن حالة مخصوصة
وليس كذلك ولما كان هذا المنع من قبل الفلاسفة لانهم قائلون
بان من الاجسام ما لا يخلوا عن الحوادث مع كونه قديما كالافلاك
فانها قديمة عندهم وهي متحركة على الدوام وحركاتها حادثة ولا يجوز خلو
الافلاك عنها ولا يلزم من ذلك وجود الحادث في الازل ثم بيان الكبرى لان
مبناه كون الازل في الازل الا على انه لكن يلزم من ذلك ازلية الحركة

بالنوع وان كانت جزئياتها حادثة اشار الى بيان ذلك على
رايهم بقوله ومعنى ازلية الحركات الحادثة عندهم المفروض عدم
خلو الافلاك عنها انه ما من حركة تحدث في موضعها الذي هو الفلك
الا وقبلها اي تلك الحركة حركة اخرى حادثة ويستمر ذلك الى ما لا
بداية هي فكل حركة فهي مسبوقة باخرى لا الى بداية فالحركات ازلية
من حيث انه لا اول لها حادثة من حيث ان كل حركة منها مسبوقة بعدمها
وهذا الذي ذكرناه من معنى ازلية الحركات هو مذهب الفلاسفة
المتقدم بيانه وهم اي الفلاسفة مسلمون حدوث هذه الحركات
بالتشخص وانه لا شي من جزئيات الحركة الفلكية بقديم وهذا بالاتفاق
ولا الكلام فيه وانما الكلام والنزاع بيننا وبينهم في الحركة المطلقة
الواحدة بالنوع فقالوا بازليتها بمعنى انه لا يجوز خلو الجسم
القديم الذي هو الفلك عن فرد من افرادها وقلنا بامتناع ذلك
لامتناع وجود حوادث لا اول لها لا اول لها والجواب عن ذلك
انه لا وجود للمطلق في الخارج على سبيل الاستقلال ولا يتحقق
وجوده الا في ضمن وجود الجزئي اي جزئيه الداخل تحته وهو من افراده
فاذا كان كل من افراده حادثا كان ذلك المطلق حادثا فلا
يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات المتعلق به التي
هي افراده فلا وجود للحركة المطلقة الا في ضمن وجود جزئياتها
فلا يتصور قدمها مع حدوث كل من الحركات وايضا فالقول
بوجود المطلق في ضمن الجزئي محل نظر اذ الوجود الخارجي يقتضي التشخص
والتعين ولا شي من المطلق بمتعين اذ التعين والتشخص يمنع

الحركة.

الحركة ولا معنى للمطلق الا الكلي واذا تم هذا البحث فلا وجود
للمطلق في الخارج فضلا عن كونه قديما والقول بوجود المطلق
في ضمن افراده معناه انه انما يتحقق بثبوت افراده وتحققها في
الخارج بمعنى ان العقل ياخذ من تلك الافراد صورة ذهنية مطابقة
لكل فرد من تلك الافراد الموجودة والمعدمة وقد يقال المدعى انه
ما من حركة الا وقبلها مثلها الى غير نهاية فلا يخلو ذلك الجسم عنها
سواء كان ذلك قولا بقدم المطلق او لم يكن فلا يتم ابطاله
بما ذكر من امر المطلق بل لا بد من بيان امتناع حوادث لا اول لها وتناهيها
الاشارة الى ذلك في بيان بطلان التسلسل ان شاء الله تعالى وملخص
الجواب سلمنا ان الازل ليس بحالة مخصوصة لكن مرادنا بقولنا لو ثبت
في الازل لو كان ازليا وبقولنا للزم ثبوت الحادث في الازل للزم ان
يكون الحادث ازليا كقولكم جاز ان يكون الحادث ازليا بمعنى انه ازلي
بالنوع قلنا قد بينا بطلانه البحث الرابع ومحله قوله في بيان
المقدمة الاولى اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون
في الحيز لو كان كل جسم او جوهر في حيز فلا يجوز خلوه عن الكون فيه لزم
من ذلك عدم تناهي الاجسام واللازم باطل لانها متناهية بالاتفاق
وسياتي بيان بطلان التسلسل وبيان الملازمة ان الجسم المفروض كونه
في حيز احتاج الى حيز وينتقل الكلام اليه وهلم جرا فيتسلسل وهو معنى
عدم تناهي الاجسام وذلك لان الحيز هو عبارة عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي لذلك الجسم المتحيز المماس ذلك السطح الباطن للسطح
الظاهر من الجسم المحوي واذا فرضنا ان كل جسم لا بد ان يكون في حيز فلا بد

بقية

ان يكون ذلك الحاوي محويا والحاوي له كذلك ولا ينتهي الى
حاوٍ وليس بمحوي لان المفروض ان ذلك الحاوي جسم فلا بد
له من حيز واذا بطل كون كل جسم لا بد له من حيز استغنى بعض
الاجسام عن الحيز فلا ينتهض الدليل الاعيان لانه مبني على ان كل جسم
من حيز نعم يثبت به حدوث ما لا يخلو عن الكون في الحيز والجواب عن ذلك
ان الحيز بمعنى التقدير انما هو مذهب الفلاسفة ويلزمهم من ذلك
وجود متحيز لا حيز له وهو الفلك الاطلس المسمى بالمحدد للجهات
اذ هو جسم لا حيز له عندهم والحيز عند المتكلمين هو الفراغ لا الفراغ
المحقق كما هو مذهب بعض الفلاسفة على ما ياتي تحقيقه فالحيز الفراغ
المتوهم الذي يشغله اي الفراغ الجسم وينفذ فيه اي في الفراغ
ابعاده اي الجسم ان كان ذا ابعاد والا فقد يكون الجسم ذا بعد
واحد كما في المركب من جوهرين بعدا كان او غير بعد اذ الجوهر الفرد
لا تعدد فيه فلا يكون حيزه بعدا واذا كان هذا هو معنى الحيز
فلا يلزم من كون كل جسم لا بد له من حيز عدم تناهي الاجسام لان
ذلك انما لزم من جعل الحيز سطحا باطنا من الجسم وهو ظاهر فاما
الفراغ المذكور فليس بجسم ولا مستلزم له واعلم ان المتحيز هو
الذي لا بد له من التحيز والتحيز هو نسبة الجوهر الى الحيز فانه
نسبة والاوجه كون الجوهر لا بد له من الحيز والحيز هو الفراغ المذكور وقيل المكان
او تعبير المكان ولما ثبت بالدليل القطعي ان العالم بجميع اجزائه
محدث مسبوق بالعدم ومعلوم يقينا وعليه اطباق العقلاء ان المحدث
وهو الموجود الممكن لا بد له من محدث احدثه وصانع اوجده ضرورة

امتناع

امتناع ترجح احد طرفي الممكن من العدم والوجود على الطرف الاخر
من غير مرجح اذ لا معنى لكونه ممكنا الا استواء طرفيه بالنسبة الى ذاته
فلو ترجح وجوده على عدمه من غير مرجح لم يكن ممكنا لا استواء طرفيه
~~بالنسبة الى ذاته فلو ترجح وجوده على عدمه من غير مرجح لم يكن ممكنا~~
ثبت ان له اي للعالم محدثا مرجحا لوجوده على عدمه والتلخيص
العالم محدث وكل محدث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث
اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلان كل محدث ممكن بالضرورة
اذ لا جائز ان يكون واجبا لانه قديم ولا ممتنعا لانه واجب العدم وكل
ممكن فانه لا بد في وجوده من مرجح ولا معنى له الا المحدث وههنا ثلاث
مسائل الاولى اثبات حدوث العالم والثانية ان اثبات ان له محدثا
والثالثة اثبات ان ذلك المحدث هو الله عز وجل ولما فرغ من الاولى
والثانية شرع في الثالثة وهي المقصود الاعظم فقال والمحدث اي الموجد
للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود وانما لم يقل اي الواجب
الوجود لان الاسم الشريف انما هو علم للذات المتعالية لا المفهوم
وواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته لا من غيره ولا
يحتاج في وجوده الذي لا ابتداء له الى شيء اصلا اذ المحتاج هو الممكن
واذا وجد كان وجوده من غيره لا من ذاته لما عرفته انفا فالمحدث
للعالم واجب الوجود لانه ثبت وجوده ولا يخلو اما ان يكون واجب
الوجود او جائزه ولا جائز ان يكون جائز الوجود اذ لو كان
المحدث للعالم جائز الوجود لا واجبه لكان من جملة اجزاء العالم
اذ لا معنى للعالم الا الموجودات التي كل موجود منها جائز الوجود

فلم يصلح مع كونه جائز الوجود ان يكون **محدثا للعالم** بان تستوى اجزا العالم في النسبة الى احداثه **ومبداءً له** اي للعالم بان تترتب سلسلة في الاحداث حتى تنتهي اليه فقو له فلم يصلح محدثا للعالم اشارة الى مذهب اهل الحق من استناد المكنات بعضها الى البعض حتى تنتهي اليه تع ابتداءً وقوله او مبدا له اشارة الى مذهب الفلاسفة من استناد الممكنات بعضها الى البعض حتى تنتهي اليه تع والتلخيص انه لو كان جايز الوجود لم يصلح ان يكون صانعا للعالم على المذهبين **مع ان لفظ العالم اسم لجميع ما يصلح** ان يكون **علما** دالا **على وجود مبدا له** اى للعالم بتغيير هذه المعية الى ان مدلول هذا الاسم جميع الموجودات التي يصلح كل منها للدلالة على وجود مبدئها وذلك مستلزم لئلا يكون ذلك المبدا من تلك الموجودات التي هي مدلول العالم اذ لو كان منها لصلح ان يكون علما على وجود المبداء فلم يكن هو المبداء هذا خلف وذلك لان الدال غير المدلول واذا لم يكن من تلك الموجودات تعين ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب وهذا الدليل خطابي لان مرجعه الى مدلول لفظ العالم فلهذا اورده في هذه المعية عقيب الدليل السابق **وقريب من هذا** الذي ذكرناه من ان المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو كان جايز الوجود الى اخره **ما يقال** في هذا المقام وينقل عن الحكما **ان مبدا الممكنات باسرها** اي جميع اجزا العالم **لا بد وان يكون** اي ذلك المبدا **واجبا** لذاته **اذ لو كان ممكنا لكان** اي ذلك المبدا **من جملة الممكنات** فكان ممكنا **فلم يكن مبدا لها** لانه لو كان مبداءً لها لزم الدور او التسلسل

اما الدور

اما الدور فلان المفروض كونه ممكنا فلا بد له من مبدا وذلك المبدا من جملة الممكنات فان توقف على المفروض كونه مبدا الممكنات لزم توقفه على ما يتوقف عليه واما التسلسل فلانه اذا لم يتوقف على ما يتوقف عليه ذهب سلسلة الممكنات الى غير نهاية وكلاهما محال وانما قال قريب من هذا دون ان يقول وهذا معنى ما يقال ونحو ذلك لانه لا معنى لكون الواجب مبدا للممكنات عند الفلاسفة الا انه موجب لها والممكن عندهم هو المحتاج في وجوده الى غيره سوا كان وجوده مسبوقا بالعدم او لا بمعنى الكلاميين مختلف في هذه الحيثية وان كان اسلوب الاستدلال فيهما واحدا **وقد يتوهم** او يظن **ان هذا** الذي ذكر في الاستدلال على وجوب وجود الصانع من قولهم اذ لو كان ممكنا الى اخره **دليل** مستقل بالدلالة **على وجود الصانع** وكونه واجب الوجود لذاته **من غير افتقار** اى من غير احتياج في ذلك **الى ابطال التسلسل** اي بيان كونه ممتنعا محالا بالذات وهو عبارة عن ترتب امور غير متناهية **وليس الامر كذلك** اى ليس كما يتوهم من استقلال هذا الدليل بالمطلوب مع قطع النظر عن ابطال التسلسل **بل هو** اي هذا الدليل **اشارة** والمعنى بل انه اشارة **الى احد ادلة بطلان التسلسل** وامتناعه **وهو** اى الدليل المشار اليه **انه لو ترتب سلسلة الممكنات** الموجودة باستناد بعضها الى البعض على سبيل العلية والمعلولية **لا الى نهاية** ينتهي اليها ذلك الترتيب وينقطع بها التسلسل بل كلما حصل الانتها الى علة كانت تلك العلة معلولة لاخرى فوقها من غير وقوف عند حد **لاحتاجت** تلك السلسلة التي هي الممكنات

الموجودة المرتبة لا الى نهاية **الى علة** يستند اليها وجودها
ضرورة كونها ممكنة وقد يرجح وجودها على عدمها **وهي** اي
تلك العلة اما ان تكون نفس الممكنات او بعضها او خارجا
عنها **لا يجوز ان تكون** اي العلة المذكورة **نفسها** اي نفس
سلسلة الممكنات المذكورة **ولا بعضها** اي بعض تلك السلسلة
فلا جائز ان تكون نفسها **لاستحالة** اي لامتناع **كون الشيء**
الممكن لان الكلام فيه **علة لنفسه** اذ لا معنى لكونه ممكنا الا ان
ذاته لا تقتضي وجوده ولا عدمه فلو اقتضت ذاته وجوده لكان
واجبا او عدمه لكان ممتنعا واذا كان كذلك فلا يجوز ان تكون علة
السلسلة نفسها **و** لا جائز ان تكون بعضها لاستحالة كون الشيء علة
لعلله للزوم الدور وهو محال لانه لا معنى لكون الشيء علة للشيء
الا توقفه عليه فلا يجوز ان يكون علة السلسلة بعضها والحاصل
ان العلة اذا لم تكن خارجة عن السلسلة لزم احد امرين احدهما ان
يكون نفس السلسلة والثاني ان يكون بعضها والحاصل ان العلة اذا لم
تكن لا جائز ان يكون نفسها لما قد علمته ولا بعضها لما يلزمه من الدور
وبيانه ان ذلك البعض المفروض علة ممكن بالضرورة فيحتاج
الى علة وهي اما ان تكون خارجة عن السلسلة وهو خلاف المفروض
فتعين ان تكون داخلة فيها فيحتاج ايضا الى علة والمفروض انه
علة جميع ذلك البعض وقد تبين انه معلول البعض منه ايضا فيكون
علة لعلته ويلزم من ذلك ان يكون علة لعلله لان علة معلوله بغيرها لا
الى نهاية وعلة علة الشيء علة لذلك الشيء وهلم جرا او يلزم [illegible]

ان يكون

٥٧

ان يكون علة لنفسه ايضا لان المفروض انه علة للمجموع فيكون علة لكل
جزء منه فيكون علة لنفسه لانه من جملة الاجزاء لا يقال افتقار السلسلة
الى العلة ممنوع لانا اما ان يراد بسلسلة الممكنات كل واحد من احادها
او الهيئة الاجتماعية فان كان الاول فكل من تلك الاحاد معلل
باخر لا الى نهاية وان كان الثاني فوجوده اعتباري والكلام
في الوجود الخارجي لا الاعتباري لاحتياج الى علة موجودة في الخارج
لانا نقول ليس المراد واحدا منهما وانما المراد بالسلسلة الكل
من حيث هو كل وهو غير الاحاد ولا ريب في ان الكل بهذا
المعنى موجود خارجي ممكن يحتاج الى علة ولا جائز ان يكون
نفس السلسلة ولا بعضها لما تبين **بل** يتعين ان تكون تلك
خارجا عنها اي عن السلسلة **فيكون** ذلك الخارج عنها **واجبا**
لذاته ضرورة اذ لو كان ممكنا لكان نفس السلسلة او بعضها
وكلاهما محال كما تبين ومن اليقينيات ان الموجود اما ان يكون
واجبا او ممكنا لامتناع قسم ثالث **و** اذا ثبت وجود الواجب
واستناد الممكنات اليه كما ظهر **تنقطع السلسلة** ضرورة انه لزم
من فرض تناهيها وهو معنى عدم انقطاعها محال لذاته وهو كون
الشيء علة لنفسه او لعلله فهذا دليل امتناع التسلسل ومحل الاشارة
اليه من الدليل السابق على وجوب الصانع قوله فيه فلم يكن مبدا
لها اذ تمام ذلك ان تقول لانه لو كان مبدا لها وهو ممكن من
جملتها لزم المحال المذكور ولما لم يصرح في الدليل المذكور بذلك
كان موضع التوهم المنبه عليه سابقا فليتامل وزيادة الايضاح

والامر صحيح

المذكورة هو

ان نقول لا يخفى انه لا بد في هذا الدليل من بيان ملازمة عدم
كونه مبدا الكون ممكنا اذ لقايل ان يقول جاز ان يكون مبدا
الممكنات ممكنا فلا بد من بيان امتناع ذلك حتى يتم الملازمة
المذكورة ولا يتم الا بابطال التسلسل وبيان امتناعه ومن
ادلة ذلك ما حصلت الاشارة اليه مما قررنا انفا ومن مشهور
الادلة الدالة على بطلان التسلسل ايضا الدليل المسمى
برهان التطبيق وهو اي البرهان المذكور ان نفرض سلسلة من
الممكنات مترتبة معلولا على علة لا الى نهاية على سبيل التصاعد
ثم نفرض من المعلول الاخير اذ المفروض ان عدم التناهي انما هو
بالنسبة الى العلل فلا اول للسلسلة ولها اخر وهو المعلول الاخير
وهو اي المعلول الاخير وهو ما لا يكون من تلك الممكنات علة
لشيء اصلا اذ لو كان علة لشيء لم يكن اخيرا وهو ظاهر فنفرض منه
الى غير النهاية دون وقوف عند علة جملة من الممكنات المتصاعدة
كل فرد منها لما بعده ومعلول لما قبله الا المعلول الاخير فانه
لا يكون علة لشيء كما تبين ونفرض ايضا مما قبله اي قبل
المعلول الاخير يعني ونفرض من معلول اخر متقدم على المعلول
الاخير بواحد او اكثر من واحد والمراد مما قبله بعدد معين
الى غير النهاية ايضا على الوجوه المذكورة جملة اخرى مترتبة
كترتب الجملة الاولى فتصير الجملتان سلسلتين كل واحدة منهما
ممكنات مترتبة غير متناهية ولكل منهما معلول اخير لكن
احداهما زائدة على الاخرى بعدد اما واحد او اكثر ان نفرض سلسلتين

غير

غير متناهيتين متساويتين من كل وجه ثم نسقط من احديهما عددا
متناهيا معينا فلا يتفاوتان الا بذلك ثم نطبق الجملتين وفسر ذلك
التطبيق بان نجعل الممكن الاول وهو المعلول الاخير من الجملة الاولى
وهي الزائدة بازاء الممكن الاول اي بمقابلته وهو المعلول الاخير من
الجملة الثانية وهي الناقصة بالنسبة الى الاولى ونجعل الممكن
الثاني من الجملة الاولى بازاء الممكن الثاني من الجملة الثانية وهلم
جرا نجعل الثالث من الاول بازاء الثالث من الثانية والرابع بازاء
الرابع الى غير نهاية واذا كان كذلك فلا بد من احد امرين اما ان يتم
المقابلة والتطبيق المذكور بان يوجد بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية او لا يتم ذلك بان يوجد في الاولى ممكن واحد او اكثر لا يقابله
في الثانية شيء فان كان الاول بان يوجد بازاء كل واحد من الجملة
الاولى واحد من الجملة الثانية فيتم التطبيق على الجملتين على التساوي
كان الناقص عددا من الجملتين وهو الجملة الثانية كالزائد منهما وهو
الجملة الاولى وهو اي كون الناقص كالزائد منهما وهو الجملة الاولى
وهو اي كون الناقص كالزائد يعني مساويا في عدة الاحاد محال
معلوم الامتناع بالبديهة وان كان الثاني بان لم يكن بازاء كل واحد
من الاولى واحد من الثانية فقد وجد بالضرورة واللزوم الظاهر
في الاولى من احادها ما لا يوجد بازائه اي الموجود في الاولى شيء
يقابله في الثانية من احادها واذا لم يوجد في الثانية ذلك فتنقطع
الثانية قطعا ويبطل تسلسلها جزما بانتهائها الى ذلك الفرد الذي
لا يوجد فيهما بعده ما يقابل الباقي من افراد الجملة الاولى ويلزم

بلغ مقابلة

منه اي من ذلك الانقطاع والتناهي تناهي الجملة الاولى الزائدة
وبطلان تسلسلها ايضا لانها اي الاولى لا تزيد افرادها على
الثانية الا بقدر من الافراد متناه وهو ذلك الواحد الموجود
في السلسلة الاولى المعروض ترتب السلسلة الثانية متصاعدة
من الذى قبله والزائد على المتناهي بقدر متناه يلزم ان يكون
اي الزائد متناهيا بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة الاولى من
تناهي السلسلة الثانية بالضرورة وقد لزم تناهي الثانية من حيث
انه لم يوجد فيها ما يتم به التطبيق اذ لو وجد للزم من ذلك المحال
لذاته وهو مساواة الناقص الزائد وقد علمت انه لا تفاوت
بين الجملتين الا بذلك القدر المتناهي سواء كان واحدا او اكثر وهذا
البرهان هو العمدة في ابطال التسلسل الجارية في الامور المجتمعة في
الوجود والمتعاقبة فيه وفي الامور المترتبة بالعلية والمعلولية
وغيرها فيتمسك به في الرد على الفلاسفة بابطال حوادث
لا اول لها فتكون الحركات الفلكية متناهية ولما كان هذا البرهان
معترضا بالنقض بمراتب العدد وغيره اشار الى ذلك والجواب عنه
بقوله وهذا التطبيق المذكور ههنا المستلزم للمطلوب
انما يكون فيما دخل تحت الوجود اى فيما ضبطه وجود من الممكنات
سواء كانت مجتمعة في الوجود كما في العلل والمعلولات المترتبة المذكورة
او غير مجتمعة كما في الحركات الفلكية دون ما هو من الامور وهمي
محض لم يدخل تحت الوجود فانه اي الوهمي المحض ينقطع بانقطاع
الوهم لان وجوده الذهني منوط بذلك التوهم والاعتبار فينقطع

بانقطاع

بانقطاعه كما تذهب الى النهاية بحسب ذلك ايضا والمعنى ان هذا
التطبيق الذى وقع الاستدلال به على بطلان التسلسل انما يعتبر
بين الامور المضبوطة بالوجود الخارجي المستغنية في وجودها عن
الاعتبار والتعقل لاجل الاستدلال به على تناهيها وامتناع كونها ليست
متناهية وهو بهذه الصفة لا يمكن ان يكون في الامور العددية
الوهمية المحضة لانقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها
فيه باعتباره والوهم عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى
لا تتناهي فتنقطع تلك الامور بانقطاعه عن تطبيقها فلا يكون فيها
للتطبيق المذكور مساغ بخلاف الامور المحققة الوجود حيث يفرض
العقل التطبيق فيها فيتم على الوجه المطلوب واذا تقرر ذلك فلا يرد
النقض على هذا الدليل بمراتب العدد الذى هو وهمي محض وذلك
النقض بان تطبق جملتين من العدد تبتدئ احداهما اي الجملتين
من الواحد فيكون افرادها الاحاد المترتبة لا الى نهاية فلا يوقف
فيها عند حد والجملة الثانية مترتبة من الاثنين بان يكون
كل فرد من افرادها اثنين لا الى نهاية ايضا ووجه النقض بهذا
التطبيق الى غير النهاية مع ان احدى الجملتين ازيد من الاخرى
قطعا ان التطبيق فيهما انما هو بجعل الواحد من احدهما بازاء
الاثنين من الاخرى ولم يلزم من ذلك انقطاع احدهما ولا المساواة
المدعى امتناعها والجواب ما عرفته آنفا من كون هذا التطبيق انما
هو في امور موهومة لم تدخل تحت الوجود فذهابها بحسب اعتبار
الوهم وانقطاعها بانقطاعه ولا تحقق لها في الخارج بخلاف الامور

الداخلة تحت الوجود فان التطبيق فيهما يستلزم احد الامرين
المذكورين اما الانقطاع او المساواة وهما ممتنعان على الوجوه
وتلخيصه ان نقول لنا ان نختار ان التطبيق غير ممكن في الامور
الموهومة لانقطاعها بانقطاع الوهم او نختار امكانه وذهابه
الى غير النهاية لكن لا يلزم من ذلك تساوي الجملتين المذكورتين
لان التساوي فرع الوجود والوجه الاول هو الذي اختار الشارح
في الجواب ولا يرد النقض ايضا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
اذ كل من المعلومات والمقدورات المشار اليهما غير متناه ولا
مساواة بينهما فان الاول وهو المعلومات اكثر عددا من الثانية
وهي المقدورات لانها هي الممكنات وهي من جملة المعلومات فكل مقدور
معلوم ولا ينعكس لان الممتنعات ايضا معلومات والحاصل ان جملة
المعلومات والمقدورات غير متساويتين مع لا تناهيهما يعني
مع ان كلا منهما غير متناه وظاهر ذلك ورود النقض بهما
لما ان برهان التطبيق مفاده امتناع ذهاب التطبيق الى غير
النهاية بين جملتي المعلومات والمقدورات مع القطع بان
المعلومات ازيد من المقدورات كما ينتقض بذهاب التطبيق الى
غير النهاية بين جملتي العدد المذكورتين لكن لا يرد النقض بذلك
وذلك اي كون النقض غير وارد بكل من جملتي العدد وجملتي المعلومات
والمقدورات لان معنى لا تناهي الاعداد اي معنى قولنا الاعداد غير
متناهية وكذا المعلومات والمقدورات اي معلوماته تعالى
ومقدوراته انها اي الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تنتهي في التعقل
الى

الى حد لا يتصور فوقه الى ذلك الحد شيء اخر يعني معنى قولنا ان العدد
غير متناه انه لا ينتهي في تصورنا الى ان نتصور عددا ليس فوقه عدد
اخر بل كل عدد نتصورناه فانه يمكن ان يتصور فوقه عدد اكثر منه
لا الى نهاية وليس معنى قولنا انه غير متناه انه يدخل منه تحت الوجود
ما لا نهاية له اذ ذاك محال وكذا القول في معلوماته تعالى ومقدوراته
اذ معنى كون كل منهما غير متناه انه لا يتصور ان ينتهي الى مقدور ليس
وراءه مقدور اخر اذ لا يمكن تناهي الممكنات وغيرها فاطلاقنا القول بعدم
تناهيهما انما هو بالمعنى المذكور لا بمعنى ان ما لا نهاية له سواء كان عددا او
غيره يدخل في الوجود الخارجي فانه اي دخول ما لا نهاية له في
الوجود محال لما بينا من التطبيق المفروض بين جملتي الممكنات المتحققة
الوجود فقولنا الاعداد غير متناهية ليس كقولنا الممكنات الموجوده
غير متناهية لان الاول معناه انه ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد
وهو صادق والثاني معناه انه دخل تحت الوجود الخارجي من الممكنات
ما لا نهاية له وهو كاذب لان ذلك محال فحقق لم وذلك لان معنى لا
تناهي الاعداد الى اخره فيه تحقيق وايضاح لقوله سابقا وهذا
التطبيق الى اخره وتلخيصه ان يقال المطلوب في هذا المقام اثبات
الواجب لذاته بالاستدلال عليه من وجود الممكنات ولا بد في ذلك
من ابطال التسلسل وذلك انما هو بالنظر في هذه الموجودات من
من كونها متناهية في الوجود او غير متناهية فيه وقد تبين بفرض التطبيق
المذكور بين هذه الموجودات تناهيها لامتناع ذهاب التطبيق
فيها الى غير النهاية لما يلزمه من المحال السابق بيانه فلا يتوجه النقض

بامكان ذهاب التطبيق فيها الى غير النهاية لما يلزمه من المحال السابق في الامور التي لا وجود لها مع كونها غير متساوية لان ذهاب التطبيق فيها الى غير النهاية انما هو من حيث كونها موهومة لا من حيث كونها موجوده والتطبيق المذكور في البرهان المستلزم للمطلوب انما هو من حيث كون تلك السلسلتين ممكنات محققة الدخول تحت الوجود على انا نمنع ذهاب التطبيق وامكانه في الامور العدمية الى غير النهاية لانه ينقطع بانقطاع الوهم لعجزه عن ادراك ما لا يتناهى سلمنا امكان التساوي وعدم التساوي في نفس الامر لا يتصوران في الامور الموهومة لتوقفهما على الوجود وبالجملة فلا يتوجه النقض باللازم من التطبيق في الموهومات على اللازم من التطبيق في الموجودات فاذا تقرر ذلك فالمحدث للعالم هو الله تعالى الواجب وجوده لذاته **الواحد** يعني صانع العالم الذي اوجده **واحد** ويمتنع عقلا بالذات تعدده **ولا يمكن ان يصدق مفهوم** قولنا **واجب الوجود** بحسب الخارج وفي نفس الامر **الا على ذات واحدة** هي ذاته المقدسة تعالى يشير الى ان المفهوم كلي يمتنع بالذات صدقه في الخارج على غير الله عز وجل اذ وجود واجب اخر ممتنع بالذات عقلا ولولا ان المفهوم بالصفة المذكورة لما احتج دليل التوحيد اذ صحة النفي تستلزم صحة تصور المنفي والا فعلى ماذا يقع النفي فلو لم يكن للمنفي متصور الم يحتج الى دليل ينفي وجوده وامكان وجوده في الخارج **والمشهور** من الادلة **في ذلك** اي في كونه سبحانه واحدا وانه لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا عليه تعالى **بين المتكلمين** من اهل السنة وغيرهم بخلاف الحكما فان لهم في ذلك ايضا

براهين

براهين اخر بحسب اصولهم **برهان التمانع** اي الدليل القطعي الشرعي الذي يقع الاستدلال به بواسطة التمانع الالهي بيانه **المشار اليه** اي الى البرهان المذكور **بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا** انما قال المشار اليه دون ان يقول المعبر عنه ونحوه لبعيد ان الاية الكريمة تشتمل على دليلين للتوحيد احدهما قطعي الدلالة يعني ملازمته عقلية افادته الاية الكريمة بطريق الاشارة يختص العلم بافادته المطلوب بخواص العقلاء والاخر خطابي ملازمته عادية تفيد المطلوب ايضا لكن ينتفع الكافة الذين لهم نوع تعقل في الجملة في الاستدلال على المطلوب به لقصورهم عن ادراك العقليات المحضة افادته الاية بطريق العبارة ومراتب الادلة متفاوتة كما ان عقول المستدلين متفاوتة وسياتي في ذلك زيادة بيان **وتقريره** اي برهان التمانع المشار اليه ان نقول **لو امكن** ان يوجد **الهان لامكن** ان يحصل **بينهما** اي الالهين **تمانع** لكن اللازم باطل وهو امكان التمانع فالملزوم مثله وهو امكان الالهين واذا انتفى الامكان ثبت الامتناع قطعا ضرورة ان الشيء اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا وانتفاء وجوب التمانع معلوم بالضرورة وقد انتفى امكانه فتعين امتناعه ولا يخفى ان هذا الدليل مشتمل على ما فيه من بيان الملازمة وبطلان اللازم لكونهما نظريين وينبغي ان يكون ذلك بعد بيان المراد بالتمانع المذكور ههنا وتفسيره وقد اشار الى ذلك بقوله **بان يريد احدهما** اي احد الالهين المذكورين اذا فرض

وجودهما **حركة زيد** مثلا **ويريد الآخر سكونه** اي سكون زيد
في وقت واحد اذ لا تمانع في وقتين كما هو ظاهر والمراد بالتمانع
ارادة كل منهما في وقت واحد ضد ما يريده الآخر وقد مثل له الشارح
بهذا المثال ليبان المراد المذكور وبين ملازمة امكان التمانع
لامكان وجود الالهين بقوله **لان كلا منهما** اي من الحركة والسكون
في نفسه اي بالنظر الى ذاته **امر ممكن** والعلم بامكانه ضروري **وكذا تعلق**
الارادة من كل من الالهين المفروضين **بكل منهما** اي من الحركة والسكون
يحتمل ان يكون مراده ان التعلق المذكور امر ممكن في نفسه بمعنى ان
تعلق كل واحدة من الارادتين بالنظر الى ذاته على الانفراد ممكن
لا بمعنى ان اجتماع الارادتين في التعلق بكل من الحركة والسكون
امر ممكن في حد ذاته لان ذلك محال بالذات كما سنبينه لكنه فيلزم امكانه
من فرض امكان الالهين وبيانه انه اذا ثبت ان كلا من هذين الوضعين
والارادتين في ذاته امر ممكن وفرض وجود الالهين لزم في القدرة
والارادة اذ لا ترجيح من غير مرجح ويلزم من ذلك قطعا استواء
جميع الممكنات بالنسبة الى كل منهما ويلزم من ذلك امكان اجتماع
ارادتيهما على الوجه المذكور لوجود المقتضي لذلك من حيث
الفاعل بثبوت القدرة والارادة على التمام ومن حيث القابل
وهو كونه ممكنا اذ كل من الحركة والسكون امر ممكن ويحتمل ان يكون
مراده وكذا تعلق الارادة من كل من الالهين المفروضين بكل
من الحركة والسكون في وقت واحد على سبيل الاجتماع امر ممكن لزم
امكانه من فرض الالهين مع كونه ممتنعا في نفسه لانه اذا فرض كون كل من

الالهين

الالهين بالصفة المذكورة لزم امكان اجتماع ارادتيهما
على ما بينا لوجود المقتضي ولا مانع **اذ لا تضاد بين الارادتين**
للضدين من الالهين المفروضين **بل التضاد** انما هو **بين** هذين
المرادين اي الحركة والسكون ولا يجوز ان يكون مراده بقوله
وكذا تعلق الارادة الى اخره ان اجتماع الارادتين على الوجه المذكور
الذي هو معنى التمانع الا هو امر ممكن في نفسه وبطلان
هذا الدليل المبني على امتناع التمانع بالذات كما سيتضح على وجه
لا ريب فيه ولقوله في شرح المقاصد وللقائل ان يمنع امكانه
ارادة احدهما ضد ما يريده الآخر حتى يكون عدم القدرة عليه
عجزا اذ الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون
الجسم في هذا الحيز حال كونه في حيز اخر والجواب ان الممكن في ذاته
على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من
تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين وكذا ههنا
يمتنع اجتماع الارادتين ولا ينافي امكان كل منهما فتعين
ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين انتهى بقوله وكذا
ههنا الى اخره نص في ان التمانع محال بالذات وقوله فتعين
ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين يريد به لزوم امكان
التمانع لانه هو المحال اللازم من ذلك اذ امكان المحال
ضرورة امتناع الانقلاب ولما فرغ من بيان الملازمة بين
امكان الالهين وامكان التمانع اخذ في بيان بطلان اللازم
الذي هو امكان التمانع بقوله وح حصل اجتماع الارادتين

على الوجه المذكور على سبيل الفرض لزم من ذلك محال لذاته
قطعا لانه **اما يحصل الامران** المرادان وهما الحركة والسكون
في وقت واحد **فيجتمع الضدان** اذ كل من الحركة والسكون ضد
الاخر واجتماع الضدين محال بالضرورة **او لا يحصل الامران**
المذكوران ويحتمل قسمان احدهما ان لا يحصل مراد واحد
منهما فلا يحصل حركة ولا سكون والاخر حصول مراد احدهما
دون الاخر بان يحصل حركة او سكون وعلى كلا التقديرين **فيلزم**
عجز احدهما اي عجز احد الالهين لانه اذا لم يحصل مراد واحد
منهما لزم عجزهما فيصدق عجز احدهما واذا حصل مراد احدهما
لزم عجز الاخر وعجز الاله محال فاللازم من فرض وجود التمانع احد
محالين اما اجتماع الضدين او عجز الالهين او احدهما لكن استحالة
اجتماع الضدين ضرورية واستحالة العجز المذكور نظرية فلهذا اشار
الى دليلها بقوله **وهو** اي العجز المفسر بصفة وجودية منافية
للقدرة مقتضاها امتناع وقوع الفعل الممكن بالقدرة ولا
ولا خلاف بين العقلاء في امتناع اتصاف الواجب **امارة الحدوث**
والامكان اي دليل على حدوث المتصف به وكونه ممكنا
لما فيه اي العجز **من شائبة الاحتياج** اي احتياج المتصف به الى
غيره في حصول مراده المعجوز عنه وشائبة الاحتياج الى الغير منه
تنافي الواجبية لان الاحتياج مقتضى الامكان ومقتضى الوجوب
عدم الاحتياج فيلزم امتناع اتصاف الواجب بالعجز ثم انه يلزم
من فرض وقوع التمانع محال اخر على تقدير عدم حصول مرادهما

ملو

ملو خلو الجسم الموجود عن الحركة والسكون اذ يمتنع ارتفاعهما
عنه لان من لوازم الكون المتعدد على ما سلف تقريره واذا
تقرر هذا فقد تبين بطلان اللازم الذي هو امكان التمانع
ببيان استحالته لانه لزم من فرض وقوع التمانع محال لذاته وما
لزم من فرض وقوعه المحال فهو محال وما ثبت كونه محالا
كان امكانه محالا بالضرورة واذا ثبت كون امكان التمانع
محالا وقد لزم من فرض امكانه تعدد الواجب او فرض وجود
تعدده كان التعدد محالا لانه لزم منه محال لذاته هو امكان
المحال فلهذا فرع حاصل ذلك عليه بقوله **فالتعدد** اي
تعدد الاله بفرض وجود الالهين او فرض امكان ذلك **مستلزم**
لمحال بالذات لانه مستلزم **لامكان التمانع** وقد تبين ان امكان
التمانع محال بالذات لانه لزم من فرض وقوع التمانع محال
فتبين بذلك كونه محالا وما ثبت كونه محالا كان امكانه
محالا ولا يخفى ان امتناع امكان التمانع نظري فلهذا نبه
على دليله بقوله **المستلزم** اي التمانع **للمحال** اي الذي يلزم
من فرض وقوعه المحال فكانه قال فالتعدد مستلزم لمحال
هو امكان التمانع ودليل كون امكان التمانع محالا استلزام
التمانع للمحال لانه اذا استلزم المحال كان محالا وما كان
محالا كان امكانه محالا **فيكون** التعدد **محالا** بالذات
لانه لزم من فرض وقوعه محال بالذات هو امكان التمانع
وقد سبق الى بعض الاوهام ان قوله المستلزم للمحال نعت

لامكان التمانع لا لنفس التمانع فرتب على ذلك اشكالا وهو ان
المحال الذي هو اجتماع الضدين او عجز احد الالهين انما لزم
من فرض وجود التمانع لا من امكانه فكيف جعل امكانه مستلزما
له واحتاج الى التمحل في الجواب بما لا يليق ايراده ههنا وغفل
من فهم ذلك عما يلزمه فيه من الامر المعضل اما اولا فلان اللازم
على ذلك من فرض التعدد انما هو امكان امر ممكن وما لزم من فرضه
ممكن لا يكون ممتنعا واما ثانيا فلان الممكن على هذا يكون مستلزما
لذاته محالا لذاته باجماع العقلاء اذ لو كان كذلك لما صح
ان يستدل على المحال بالذات النظري باستلزام فرض
وقوع المحال كما هو ظاهر واعلم ان جعل الاستلزام لنفس
التمانع للمحال لا لامكانه فاذا جعل الاستلزام نعتا للامكان
فان التطبيق المذكور بغير المذكور في الدليل استلزام التعدد
لامكان التمانع وهو مبني الاستدلال على المطلوب كما بينا
الثاني ان ما كان لازما للشيء من حيث وجوده لا يكون لازما
لامكانه اذ لو جاز ذلك لثبت ذلك اللازم للشيء قبل وجوده
لامكان الشيء صفة بدون وجوده فلم يكن لازما له من حيث
وجوده ولا يخفى ان المحال المذكور لازم للتمانع من حيث
وجوده فلا يجوز ان يكون لازما لامكان المفروض فضلا
عن ان امكانه محال على ما بينا فلا يتحقق له الثالث ان امكان
التمانع لازم عقلي للتعدد هو فرض التعدد وهذا اعتبار
في كل من الدليلين البرهاني الذي ذكرنا والخطابي الذي سنذكره

وانما

وانما كان خطابيا لكون لزوم الفساد للتعدد عاديا لا
عقليا على ما يأتي بيانه فلو كان امكان التمانع مستلزما
لشيء من اقسام المحال المذكور لصح ان يفسر الفساد المذكور
في الاية به وعلى هذا فيصير الدليل المعبر عنه في الاية برهانا
لا خطابيا والشارح يمنع كونه برهانا وسيتضح هذا الوجه
فيما بعد ايضاحا الرابع ان الشارح قال فيما بعد
عند البحث عن تحقيق اللزوم في الاية وهل يصح ان يكون
عقليا امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
فلو اراد بقوله المستلزم للمحال نعت الامكان لتناقض
كلامه وتمام تقرير هذا الشرح يأتي في موضعه وههنا بحث
لطيف تقريره ان الشارح جعل الملزوم اولا امكان التعدد
وجعله ثانيا وجوده كما هو ظاهر من قوله فالتعدد وفي شرح المقاصد
قال لو وجد الهان الى اخره وعلى هذا فما وجه التطبيق
الذي يقتضي العا المشار اليه سابقا والجواب ان ما كان
امكانه لازما لامكان شيء ولو كان امكان ذلك الشيء على
سبيل الفرض كان امكانه ايضا لازما لوجود ذلك الشيء ولو
على سبيل الفرض ايضا وذلك لان امكان الشيء ثابت له
حال وجوده فيكون ذلك الامكان اللازم ثابتا له ايضا
ضرورة ثبوت ملزومه واذا تقرر هذا فقد تبين ان امكان
التمانع لازم لامكان التعدد المفروض فيكون لازما لوجود
التعدد المفروض وعلى هذا فلك ان تجعل امكان التمانع لازما

لوجود المتعدد كما يجعله لا زما لامكانه و يتم المطلوب من الاستدلال
بكل من الطريقين فتمام تطبيق قوله فالتعدد على الكلام تقدمه
ان تقدر الامكان فبصير المعنى فامكان التعدد مستلزم
الح وان لم تقدر ذلك وابقيته على ظاهره كان الكلام موجها
ايضا لما علمته وههنا فائدة شريفة هي ان انتفاء امكان
التعدد ههنا امر مطلوب واولى في الاستدلال عليه من انتفا
وجود التعدد لما ان انتفا الامكان لجواز ان لا يوجد الشيء
مع كونه ممكنا لكن اذا كان الانتفا بمعنى الامتناع فالاستلزام
حاصل من الجانبين قطعا ثم بعد هذا التقرير ظهر في كلام
الامام الامدى في الابكار ربما يتشهد له هرجا قال في اثنا اعتراضات
واجوبة تتعلق بهذا البرهان ما نصه سلمنا جواز فرض
اختلاف المرادين بينهما ولكن ما ذكرتموه من المحالات انما يلزم من
وقوع الاختلاف لا من جواز الاختلاف فلم قلتم بوقوع الاختلاف
وقال في الجواب عن ذلك ما نصه واما الثالث فمندفع فانه
اذا سلم جواز الاختلاف فالجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه المحال
والمحال لازم من فرض الوقوع فالقول بفرض وجود الهين
على وجه يلزمه امكان التمانع وغالب ظني ان الشارح انما
اخذ ترتيب هذا البرهان من ههنا وقال بعض الفضلا
معنى لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع لو امكن الهان لامكن
محال وهو ظاهر **وهذا** الذي ذكره في ترتيب هذا الدليل وبيان
وجه دلالته مفصلا **تفصيل** اجمال **ما يقال** في الاستدلال

على

على امتناع التعدد وعلى كونه تعالى واحدا **ان احدهما**
اي احد الالهين المفروضين **ان لم يقدر على مخالفة** الاله المفروض
الاخر بان اراد ضد ما اراده الاخر فلم يحصل مراده **لزم عجزه**
اي عجز احد الالهين فلزم ان لا يكون الها **وان قدر** احد
الالهين على مخالفة الاخر بان حصل مراده دون مراده **لزم**
عجز الاله الاخر ضرورة انه لم يحصل مراده ووجه اجمال هذا
الدليل اما اولا فلانه مبني على لزوم امكان المخالفة التي
هي التمانع للتعدد والا فلو كانت المخالفة ممتنعة لم تتعلق
بها القدرة ولم يصرح في هذا الاستدلال بذلك واما ثانيا
فلانه لم يستوف فيه جميع اقسام المحال اللازمة من المخالفة
واعلم ان التمانع والتخالف والممانعة والمخالفة واجتماع
الارادتين مدلولها ههنا واحد **وبما ذكرنا** في الاستدلال
على الوجه المذكور **يندفع ما يقال** في الاعتراض على دليل
التمانع المرتب على غير هذا الوجه **انه يجوز ان يتفقا** اي ان
يتفق الالهان المفروضان **من غير ان يحصل بينهما تمانع**
اذ يجوز ان لا يريد احدهما ضد ما يريده الاخر في ذلك الوقت
وبيان ذلك ان بعض المتكلمين قال في الاستدلال على هذا
المطلوب ما نصه لو وجد الهان فاراد احدهما حركة زيد
والاخر سكونه لزم احد اقسام المحال المذكورة فتوجه الاعتراض
على دليله هذا بانه لا يلزم من وجودهما تخالفهما حتى يلزم المحال
لانه يجوز عقلا ان يتفقا وهذا الاعتراض مندفع عن هذا الدليل

الذي زيفه الشارح وذكره لانه جعل المحال اللازم للتعدد امكان
التمانع وهو لازم على كلا التقديرين من التخالف والتوافق
فيندفع ما يقال من ذلك **او** ما يقال ايضا على سبيل
الاعتراض نختار **ان يكون الممانعة** بينهما **والمخالفة** اي
مخالفة كل منهما الاخر على الوجه السابق بيانه **غير ممكنة**
لانها ممتنعة **لاستلزامها** اي الممانعة التي بمعنى المخالفة
المحال لان المستلزم للمحال محال فهو غير ممكن وهذا الاعتراض
ايضا متوجه على الدليل المذكور ايضا بان يقال لا نسلم لزوم
المحال المذكور من عجز احد الالهين المفروضين لانه انما يلزم من
وقوع الممانعة وهي غير ممكنة في حد ذاتها اذ لو لم يكن كذلك
لما صح الاستدلال بلزوم امكانها من فرض امكان التعدد او فرض
وجوده لانها لو كانت ممكنة لم يكن امكانها محالا فلم يكن اللازم
من امكان التعدد محالا فلا يتوجه الاستدلال على امتناع الملزوم
الذي هو التعدد او امكانه بذلك فظهر انه لا يتوجه الاعتراض
على دليله بما ذكر لانه لا يعول فيه على لزوم شيء من اقسام المحال
المذكورة لان فرض التعدد لا يستلزم شيئا منها استلزاما عقليا
وانما عول فيه على استلزام محال اخر هو امكان التمانع الذي
تبين امتناعه بالذات من فرض وقوعه **او نختار انه يمتنع**
عقلا **اجتماع الارادتين** من الالهين المفروضين على الوجه السابق
بيانه ولا يخفى انه لا معنى للتمانع الا اجتماع الارادتين المذكورتين
فربما يتوهم ان هذا الاعتراض الذي قبله وانما الاختلاف بينهما

بحسب

بحسب اللفظ حيث عبر بمنع لزوم امكان التمانع على تقدير فرض الالهين
ودعوى انه ممتنع على تقدير فرض الالهين ايضا فلا يكون امكانه
لازما لذلك فالمعنى لا نسلم لزوم امكان التمانع لامكان التعدد
او لوجوده لان ارادة احدهما حركة زيد والاخر سكونه عبارة
عن ارادة اثنين لضدين فهي **كارادة الواحد حركة زيد وسكونه**
معا وكما ان ذلك ممتنع وامكانه غير لازم للتعدد فكذلك اجتماع
الارادتين ممتنع فيكون امكانه غير لازم للتعدد فحاصل هذا
الاعتراض منع الملازمة المذكورة في برهان التمانع الذي قرره
الشارح وجوابه الذي يندفع به ما ذكر في بيان الملازمة من قوله
وكذا التعلق الارادة بكل منهما لان معناه ان ارادة كل منهما امر
ممكن في نفسه وانما المحال اجتماع الارادتين فاذا فرض وجود
الالهين كان امكان كل من الارادتين باقيا على حكمه ضرورة امتناع
الانقلاب ويلزم من ذلك امكان الاجتماع لانه ليس بين الارادتين
تضاد وانما التضاد بين المرادين فتبين ان المحال الذي هو
امكان التمانع المعبر عنه باجتماع الارادتين انما جاء من التعدد وقياس
الارادتين من اثنين للضدين على ارادة الواحد لهما باطل
من وجهين احدهما انه مبني على ان ارادة الواحد للضدين
ارادتان مثلهما والا فلا وجه لجعل الارادتين في الحكم كارادة
واحدة وليس كذلك فانها ارادة واحدة للضدين وقد اجمعوا
على امتناعها والثاني ان هذا المحال الذي هو ارادة الواحد
للضدين لا يلزم امكانه من فرض التعدد والمحال الذي هو التمانع

يلزم امكانه من ذلك كما تبين فافترقا **واعلم** ان هذا الدليل
الزبري الذي لغعه عام في استدلال التوحيد بالنسبة الى كافة الخلق
القاصرين عن ادراك العقليات المحضة ومو **قوله تع لو كان فيهما**
اي السموات والارض **الهة الا الله** اي غير الله فرفع الوصف بالا
حملا على غير لتعذر الاستثناء بالا ههنا كما يستثنى بغير ووجه
كونها غير استثنائية ههنا مصروفة عن معناها الاصلي عدم
شمول ما قبلها لما بعدها اذ لا بد في الاخراج منه والاستثناء اخراج
لما دخل وكونه اخراجا من الحكم او من المحكوم به خلافية مشهورة
ووجه عدم الشمول كون الهة جمعا منكرا غير محصور فلا يدخل
فيه ما بعد الا تابعة لالهة صفة لها ولو كانت للاستثناء لم
تفد الاية التوحيد المطلوب لان التقدير لو كان فيهما الهة
مستثنى منهم الله لفسدتا وهذا الجلال الاجي كلف التوحيد فانها
على اصلها من الاخراج لشمول ما قبلها لما بعدها لان النكرة في النفي
للعموم **لفسدتا** اي لبطلتا لما يكون بين الالهة من التمانع والتخالف
حجة اقناعية يكتفى بها في افادة المطلوب الذي هو التوحيد
الكافة الذين لا يستفيدون المطالب العلمية الا من الخطابيات
فيغ افهامهم ثبوت المطالب بالعقليات المرفة تكليف ما ليس
في وسعهم **والملازمة** في هذه الحجة الشريفة بين تعدد الالهة
والفساد المفسر بخروج العالم عن النظام المحسوس **عادية** لا عقلية
على ما هو اللايق بالخطابيات التي تناسب افهام العامة ولا
يذعنون الى المقصود الا بها فان اللايق بهم الخطابيات

الى

التي لا يليق بها الا الامور العادية المالوفة لهم واشار بعض
الراسخين الى تحقيق هذا المعنى بقوله لا يخفى ان التكليف بالتصديق
بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة
وانه صلى الله عليه وسلم مامور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع
المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية
قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور
العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها قطعية وان
القران العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي
لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه
الامام الرازي في عدة ايات من القران وعلى الادلة الخطابية
النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة
تكميلا للحجة على الخاصة والعامة ما يشير اليه قوله تع ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليها عبارة واشارة قوله
تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا انتهى وحاصله انه لا يتوجه
الاعتراض على الشارح بجعله هذه الحجة الشريفة اقناعية ولا
يخفى كون الملازمة فيها عادية **فان العادة** مستمرة **جارية بوجود
التمانع** والتخالف **والتغالب** في الامور على ما يشهد به الحس **عند
تعدد الحاكم** ولذلك قال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة في جواب
الحباب ابن المنذر من الانصار رضي الله عنهم منا امير ومنكم اي المهاجرين
اميرا هاالله اذا لا يجتمع سيفان في غمد والمعنى ان التخالف لما
كان هو الواقع قضت العادة المستمرة بلزومه للتعدد **على ما**

اشير اليه من لزوم وجود التمانع والتغالب بحكم العادة المستمرة
الحاكمة بلزومه لوجود تعدد الحاكم **بقوله تع** ما اتخذ الله من ولد وما
كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق **ولعلى بعضهم على بعض**
حيث جعل المعلق في هذه الاية الشريفة لازما للتعدد المفروض
اذ الظاهر ان المراد من علو بعضهم على بعض تمانعهم وتغالبهم
وقد نص الامام الرازي على ذلك بقوله اجرى الله تع الممكن مجرى
الواقع بنا على الظاهر **والا** اي وان لم تكن الملازمة عادية بل
عقلية **فان اريد** بقوله تع لفسدتا لزوم **الفساد** للتعدد
بالفعل اي بان يقع في الخارج ذلك الفساد **اي خروجهما** اي
السموات والارض عن النظام القائم بهما **المشاهد** المدرك بالحس
لمجرد التعدد وهو الذي لا يوجد معه تمانع **فلا يلزمه** اي لا يستلزم
الفساد بالفعل المفسر بخروجهما عن النظام المشاهد عقلا وان
استلزمه عادة وانما لا يستلزمه عقلا **لجواز الاتفاق** عقلا لا عادة
من الالهين المفروضين **على هذا النظام** المشاهد واذا كان
الاتفاق جائزا عقلا انتفى كون الاختلاف لازما عقلا لما بين
الاتفاق والاختلاف من التضاد والفساد من لوازم الاختلاف
فينتفي لزوم الفساد لمجرد التعدد واما اذا اقترن التعدد
بالتخالف كان الفساد لازما له قطعا لما بيناه **وان اريد**
بالفساد في الاية الكريمة الفساد بالقوة لا بالفعل اي **امكان
الفساد** لا وقوعه في الخارج فيصير المعنى لامكن فسادهما
والمراد اذا لزوم امكان الفساد للتعدد **فلا دليل على انتفائه**

اي

اي انتفاء امكان الفساد المجعول لازما للتعدد على هذا التقدير
واذا لم يثبت انتفاؤه لم يتم الاستدلال بهذا الدليل الاستثنائي
اذ لا بد فيه من ابطال اللازم بانتفائه كما انه لا بد فيه من ثبوت
الملازمة وصحتها اذ التقدير على هذا لو تعدد الالهة لكان الفساد
ممكنا لكنه ليس بممكن فالتعدد باطل فلا بد من اقامة الدليل على كونه
غير ممكن **بل النصوص** القرانية والحديثية **شاهدة** شهادة لا ريب فيها
بطي السموات ورفع هذا النظام المشاهد بالكلية قال الله تعالى
يوم نطوي السما كطي السجل للكتاب وقال تع يوم تبدل الارض غير
الارض والسموات **فيكون** فسادهما **ممكنا لا محالة** ضرورة استلزام الوقوع
للامكان والحاصل انه ان اريد الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة
لجواز الاتفاق وان اريد الفساد بالقوة فبطلان اللازم ممنوع
اذ لم يدل على انتفائه دليل بل دل الدليل القطعي على كونه واقعا فضلا
عن كونه ممكنا ويلزم من ذلك قطع انتفاء دليل انتفائه وايضا فقد
ثبت حدوث العالم وكل محدث ممكن العدم بالكلية فضلا عن امكان
خروجه عن نظامه المشاهد **لا يقال** اعتراضا على جعل هذه الحجة
اقناعية والملازمة فيها عادية **الملازمة** في الاية الكريمة بين التعدد
المفروض فيها والفساد المذكور **قطعية** عقلية لا عادية **والمراد**
في الاية **بفسادهما** اللازم لفرض التعدد ليس هو ما ذكر من خروجهما
عن النظام المشاهد بالفعل او بالقوة بل المراد به معنى اخر هو
عدم تكونهما ويكون ذلك هو اللازم العقلي للتعدد المفروض في
الاية **بمعنى انه لو فرض** في الوجود **صانعان لا يمكن بينهما** اي بين

الصانعين تمانع وتخالف في الافعال عند ارادة ايجاد الكاينات
واذ لم يحصل بينهما تمانع لم يتمكن واحد منهما من صنع مراده فلم يكن
احدهما صانعا لتخلف صنعه عن ارادته وقدرته بواسطة وقوع
التمانع فلم يوجد مصنوع ضرورة امتناع وجود مصنوع بدون
صنع وصانع واعلم انه لما كان القول بخطابية هذا الدليل الكريم محل
تدقيق النظر حتى انه خفي على كثير من العلماء وذهب جمع جم الى ان
الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر
احتماله مع ذكر الجواب عنه لما ان الابهام عن دعواه وانضاح وجه
الدلالة وانكشافه فاعلم تماما انه لما بين تعدد كون الملازمة
عقلية على احد التقديرين السابقين وكون اللازم غير منتفق
على التقدير الاخر اراد ان يبين ان الملازمة ههنا بين التعدد
والفساد المفسر بعدم التكون لا تكون قطعية ايضا وايضاح
ذلك ان نقول هذا التوجيه يصير المعنى عليه لو وجد صانعان
للزم فساد هو عدم تكون العالم واللازم باطل ضرورة ثبوت
تكونه فالملزوم مثله وهو التعدد واما بيان الملازمة فهو بان
نقول ثبت بان التعدد مستلزم لامكان التمانع واذا كان
كذلك لم يكن احدهما صانعا لم يوجد مصنوع وهو معنى عدم
التكون فيثبت بطلان اللازم فعال لا يقال ذلك لانا نقول
في بطلان هذه الملازمة امكان التمانع الذي هو لازم عقلي
للتعدد كما سبق بيانه الثاني لا يستلزم ان لا يكون احدهما
صانعا لانه اذا جاز الاتفاق عقلا جاز ان يكون كل منهما

صانعا

ن
امكان

٦٩

صانعا ممنوع لما بينا اذ لا ينافي ذلك امكان التمانع وانما ينافي
وجود التمانع فقولك لا امكن بينهما تمانع في الافعال كلام لا ريب
فيه اذ امكان التمانع لازم قطعا للتعدد وقولك فلم يكن احدهما
صانعا ممنوع لما بينا واذا لم يكن عدم الصانع لازما لامكان
التمانع لم يكن عدم التكوين لازما للتعدد عقلا لانه انما يلزم
من عدم الصانع فامكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
كان تعدد الصانع مستلزم لامكان التمانع كما تقدم بيانه
واما كون امكان التمانع مستلزما لعدم التعدد فظاهر مما
تقدم تقريره في وجه افادة برهان التمانع القطعي للمطلوب
وزيادة البيان ان نقول ما لزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو
محال فالمستلزم لكونه محالا هو ذلك المحال اللازم من فرض وقوعه
وقد تبين ان امكان التمانع محال لازم من فرض وقوع التعدد
فيكون مستلزما لكون التعدد محالا وما استلزم كون الشيء
محالا فقد استلزم عدم ذلك الشيء وامكان التمانع قد استلزم
كون التعدد محالا فقد استلزم عدمه وهو اي عدم تعدد
الصانع اللازم من امكان التمانع الذي هو محال بالذات لا استلزم
انتفاء المصنوع وعدم وجوده لانه انما يلزم من انتفاء وجود الصانع
بالكلية اما اذا انتفى تعدد الصانع ثبت توحيده وقد ثبت وجود
وجوده فيثبت المصنوع بالضرورة والتلخيص ما جعل لازما
للتعدد وهو عدم كون واحد منهما صانعا يستلزم عدم المصنوع
ولكن قد بينا ان عدم كون كل واحد منهما صانعا لا يكون لازما عقليا

للتعدد لجواز الاتفاق عقلا وان امتنع عادة فان قيل قد ظهر ان
التعدد مستلزم لعدم نفسه قلنا هو كذلك لان التعدد محال لذاته
والمحال لذاته هو الذي تقتضي ذاته عدمه كما ان الواجب هو الذي
تقتضي ذاته وجوده كما ان الممكن هو الذي لا تقتضي ذاته عدمه ولا
وجوده ومنها ما هو ابعد منها انهم قالوا المحال لذاته ما يلزم لذاته
من فرض وقوعه محال ولكن ذلك اللزوم انما جاء من الاخبار
المقطوع بصدقها فلم يكن لذات ذلك المفروض وقوعه وانما قلنا
انه احترازا عن بعض اقسام المحال بالغير لان من اقسام المحال
بالغير ما لا يلزم من فرض وقوعه محال كالمحال العادي مثل
صعود الاجسام الكثيفة الى السما ومنها ان المحال الذاتي
على قسمين ضروري ونظري فالضروري كاجتماع الضدين
والنقيضين ونحو ذلك مما لا يتوقف العلم به على نظر والنظري
كتعدد الصانع واجتماع الارادتين من الالهين المتوصفين
للضدين في الوقت الواحد وكون الجسم في وقت واحد في
حيزين الى غير ذلك مما يتوقف العلم به على النظر وقد يلتبس
المحال النظري بالمحال بالغير في بعض الموارد وربما كان
السبب في هذا الالتباس الغلط الحاصل من ظن انحصار
المحال بالذات في الضروري بناء على ان ما يتوقف كونه محالا على
النظر محال بالغير الذي هو ذلك النظر والجواب ان معنى كون
المحال نظريا توقف العلم به على النظر ومعنى المحال بالغير
ما يتوقف اتصافه بالمحالية من عادة او اخبار صادق

بعدم

بعدم وقوعه ونحو ذلك اما المحال النظري فانه محال في حد ذاته مستغن
باتصافه بالمحالية عن غيره وانما العلم به هو المتوقف على غيره وهو
النظر والاستدلال والفرق بين ما يتوقف اتصافه بشيء على غيره
وما يتوقف العلم بكونه متصفا بشيء على غيره بين بادنى تامل
فتعدد الصانع مثلا بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن غيره متصف بالاستحالة
وان توقف العلم بذلك وبيانه على النظر والاستدلال ولذا
امكان التمانع نفسه بخلاف ايمان ابي جهل فانه في نفسه ممكن وانما
اتصف بالاستحالة بالنظر الى اخبار الصادق بعدم وقوعه
ومنها انه يقال لمن زعم ان التمانع ممكن في حد ذاته محال بالغير
كيف تقرر استلزام امكان التمانع لعدم التعدد هنالك ابتلي
الموصوف ويقال له اي ذلك الشيء الغير الذي صار التمانع محالا
به هل هو ما استلزمه من احد اقسام المحال المذكورة او غير ذلك
فان كان الاول فهو ثان ان كل محال نظري وان كان الثاني فعليه
بيانه ويقال له هل التعدد محال بالذات او بالغير فان قال
بالغير فالسكوت اولى وان قال بالذات يقال له هل استحالته
ضرورية او نظرية فان قال ضرورية فيقال له ما وجه الاستكثار
من ادلته في الفلسفة والكلام وتنوعها الى القطعي والخطابي وهل هذا
شان الضروري وبالجملة فهو خرق الاجماع وان قال نظرية وهو الحق
يقال له فما وجه الاستدلال على استحالته باستلزامه امكان ممكن
في حد ذاته هو التمانع وهل يجوز عقلا ان يستدل على استحالة شيء
نظري باستلزامه امرا ممكنا في حد ذاته والمستلزم للمحال بواسطة

وكذا التمانع

غيره محالا بالذات ويقال لمن زعم ان العقد في قول الشارح
قلنا امكان التمانع محال لا هل تجد بكون ذلك نفعا ملهما والشارح
انما اتى بذلك العقد ليبين ان امكان التمانع لما يستلزم محالا اما
يصلح ان يفسر به الفساد المذكور بالاية لانه لو كان كذلك لا يمكن
ان يكون ذلك الدليل الخطابي برهانا يقينيا لان امكان التمانع
لازم للتعدد في كل من الدليلين المشار اليه والمعبر عنه وكيف
يستقصي الشارح هذا الاستقصا ويأتي بهذا العقد ومراده ان
المستلزم للمحال في قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال انما هو نقيضه للامكان وبالجملة فلولا ما صدر من بعض الفضلا
من الغلط الفاحش في هذا المقام لما استصوب الاطناب في الكلام
وقد علقت في ذلك تصنيفا لطيفا فليراجعه من اراد الوقوف
على ذلك فان قيل وجود التمانع المفروض مستلزم لاحد اقسام المحال
المذكور سابقا ولا يخفى ان عدم الصانع بالكلية محال ايضا وانه
من لوازم التمانع فلو لم تذكر في جملة الاقسام ولكنه يخفى كونه مطويا
في العبارة في بعض الافهام وبيانه ان قوله اولا في قوله وحينئذ
اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا تحته قسمان احدهما ان لا
يحصل مراد واحد منهما وهذا هو القسم المشار اليه ههنا لانه
اذا لم يحصل مراد واحد منهما لم يكن واحد منهما صانعا وهو معنى
عدم الصانع بالكلية فان قيل كيف جعل هذا القسم ههنا هو
اللازم للتمانع على الانفراد وجعل فيما سبق احد الاقسام قلنا
التمانع له اعتباران احدهما من حيث تفسيره السابق وهو اجتماع

المرادتين

المرادتين للضدين في الوقت الواحد من الالهين المفروضين
وبهذا الاعتبار يكون عدم كون احدهما صانعا احد الاقسام
كما هو ظاهر والثاني من حيث تحقق معنى التمانع في اصل الوضع
اذ هو من هذه الحيثية عبارة عن منع كل منهما الاخر عن حصول
مراده وبهذا الاعتبار يكون هذا القسم من المحال هو اللازم
من التمانع على الانفراد اذ لم يحصل مرادهما لم يتحقق معنى التمانع
بالنظر الى اصل المعنى وكذا اذا حصل مراد احدهما دون الاخر لانه
انما تحقق اذا المنع لا التمانع فالبيان مل على انه يرد على جعل اللازم
من التعدد عدم التكون بنا على تفسير الفساد بذلك منع الملازمة
بين التعدد وعدم التكون ان اريد بعدم التكون المذكور
عدم التكون بالفعل اذ معنى عدم تكون الفعل بالشيء ان لا
يوجد ذلك الشيء في الخارج فان كان المراد من عدم التكون ذلك
وهو الوجه الظاهر من الاطلاق فالملازمة ممنوعة وقد سبق
بيان بطلانها ويرد انتفا اللازم الذي هو عدم التكون ان
اريد بذلك عدم التكون بالامكان اي ان اريد بعدم التكون
عدم كونهما ممكنا يعني ان اريد ذلك سلمنا الملازمة اذ
عدم التكون ممكن على كل تقدير ومنعنا انتفا اللازم وبطلانه
كيف والعالم ممكن ولا معنى لذلك الا كونه جايز الوجود والعدم
وكل ممكن فعدم تكونه ممكن سواء كان موجودا او معدوما
واذا تحقق هذا اللازم انتفى بطلانه وهو معنى انتفا
اللازم ثم هذه العلاوة لبيان احد شقي الترديد وهو الاخير

لان الاول قد سبق بيانه **فان قيل** استشكالا للاستدلال
على انتفاء المقدم الواقع في شرطية بانتفاء التالي **مقتضى كلمة**
لو بالنظر الى اصل الوضع وكثرة الاستعمال **ان انتفاء الثاني** وهو
الجزاء **في الزمان الماضي** انما هو بسبب **انتفاء الاول** وهو الشرط واذا
اعتبرنا هذا المقتضى في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فلا تفيد كلمة لو على هذا التقدير **الا الدلالة على انتفاء الفساد في**
الزمان الماضي لان الثاني **بسبب انتفاء التعدد** لانه الاول
وتقرير السؤال ان هذه الآية الكريمة استدل بها على انتفاء الاول
الذي هو التعدد بسبب انتفاء الثاني الذي هو الفساد مع قطع
النظر في ذلك عن الزمان وهذا هو الدليل الشرطي المتصل الذي
يقتضي فيه نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم ويقال والتالي باطل
فالمقدم مثله وقد استعمل في هذا الشرطي الشرعي كلمة لو ومقتضاها
ما تقدم تقريره وهو عكس المقصود فكيف يتوجه الاستدلال على
هذا المطلوب بهذه الآية اذ المعنى في لو جاء زيد لجاء عمرو انتفاء
مجيء زيد في الزمان الماضي بسبب انتفاء مجيء عمرو **قلنا** في الجواب
عن ذلك **نعم** هذا مقتضى كلمة لو **بحسب اصل اللغة** واصل الوضع ولا
يمنع كثرة استعمالها في ذلك **لكن قد تستعمل** كلمة لو بمعنى آخر سوى
هذا المعنى المذكور **فتستعمل للاستدلال** في كثير من المطالب
العلمية والظنية **بانتفاء الثاني** الذي هو **الجزاء على انتفاء**
الاول الذي هو **الشرط** مع قطع النظر عن الزمان وهو معنى
قوله **من غير دلالة** لكلمة لو في هذا الاستعمال **على تعيين زمان**

ماض

ماض او غيره **كما في قولنا** مستدلين على حدوث العالم بشرطي
اداة الشرط فيه لو **لو كان العالم قديما لكان غير متغير**
لكنه متغير فليس بقديم فقد استعملت لو ههنا للاستدلال
على انتفاء المقدم الذي هو الاول والشرط والمقدم والملزوم
بانتفاء عدم التغير الذي هو الثاني والجزاء والتالي واللازم
مع قطع النظر عن الزمان فحاصل الجواب ان كلمة لو لها استعمالان
احدهما الدلالة على انتفاء الجزاء من غير دلالة على تعيين زمان
والآية الكريمة والمثال المذكور **من قبيل الاستعمال الثاني**
وهو ظاهر وقد تفطن الشارح حيث سمى جزئي الشرطية بالاول
والثاني اولا وبالشرط والجزاء ثانيا **وقد يشتبه على بعض الاذهان**
لانها متفاوتة باصل الفطرة **احد الاستعمالين** المذكورين لكلمة لو
بالآخر اي بالاستعمال الآخر في موارد الاستعمال المشتبه **فيقع**
بواسطة ذلك الاشتباه **الخبط** ويفوت تحصيل المراد من تلك
العبارة فامتياز احد الاستعمالين من الآخر بحسب النظر
في المقام وسياق الكلام وسباقه وقرائنه كما في هذه الآية الكريمة
اذ السياق انما هو للاستدلال على انتفاء التعدد الذي هو سبب
انتفاء الفساد المعلوم قطعا فلا يستقيم ههنا ان يكون
مقتضى لو الدلالة على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد
لان انتفاء الفساد معلوم بالضرورة فهو غني عن النظر والاستدلال
فتعين الاستعمال الثاني واعلم ان فيما ذكره الشارح ههنا
اشارة الى البرهان التمانع شرطي متصل لا اقتراني مقدماته شرطية

بانتفاء الشرط في الزمان
الماضي والثاني للدلالة على
انتفاء الشرط بانتفاء الجزاء

كما سبق الى بعض الاوهام فالمحدث للعالم هو الله الواجب
القديم بالذات وهو الذي لا ابتداء لوجوده ولا يكون قدمه
تابعا لقدم غيره وهذا بخلاف القديم بالزمان على راي الفلاسفة
فانه لا ابتداء لوجوده ولكن قدمه تابع لقدم موجبه على ما هو معروف
عنهم في موضعه **هذا** اي قوله القديم **تصريح** من المصنف **بما علم**
من انه سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته **التزاما** اي بطريق
اللزوم العقلي **اذ الواجب** الوجود بالذات **لا يكون الا قديما**
بالذات **اي لا ابتداء لوجوده** كما تقدم بيانه **اذ لو كان الواجب**
حادثا لا بالمعنى الذي تقوله الفلاسفة فانه لا ينافي القدم بل
بمعنى كونه **مسبوقا بالعدم** بان تقدم على وجوده عدم **لكان**
وجوده اي الواجب **من غيره ضرورة** اما لو كان وجوده مسبوقا
بعدم لا بد لوجوده من مرجح كما سبق بيانه ولا معنى للواجب الا ما
كان وجوده من ذاته ولا معنى للممكن الا المحتاج في وجوده
الى غيره فيكون ما وجوده من ذلك الغير فالقدم لازم قطعي
للواجب ظاهر اللزوم جدا بحيث يظن وحدة المفهوم في لفظ الواجب
والقديم **حتى انه وقع في كلام بعضهم** اي بعض المتكلمين **ان الواجب**
والقديم لفظان **مترادفان** فيكون مفهوم احدهما هو بعينه مفهوم
الاخر فيكون التعدد انما هو في اللفظ **لكنه** اي القول بترادفهما
ليس بمستقيم قطعا **للقطع بتغاير المفهومين** اي للقطع فان
مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فيكون فيكون التعدد واقعا
في المعنى ايضا اذ مفهوم الواجب الموجود الذي وجوده من

ذاته

ذاته ومفهوم القديم الموجود الذي لا ابتداء له لما ذكروه
من ان عدم الممكن قديم ولا يخفى انهما غيران ولا كلام في ذلك
وانما الكلام في التساوي اي تساوي المفهومين المذكورين
بحسب الصدق يعني في ثبوت نسبة المساواة بينهما
بحيث يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الاخر كما في الكاتب
والضاحك بالقوة وذلك لان المفهومين اما ان يكونا
متباينين مباينة كلية بحيث اذا صدق احدهما كذب الاخر
دائما كما في الانسان والفرس او جزئية وهي اما بثبوت نسبة
العموم والخصوص المطلق بينهما كما في الحيوان والانسان او
نسبة العموم والخصوص من وجه كما في الابيض والحيوان او
متساويين كما في المثال المذكور واذا ثبت بين مفهومين
احد هذه النسب الاربع كانا متغايرين قطعا لكن التغاير
بين المتساويين ليس كالتغاير بين المتباينين لان
المتساويين متحدان من حيث التلازم في الصدق فالشارح
نفى اتحاد المفهوم من الواجب والقديم واثبت لهما مفهومين
متغايرين وقال لا كلام في ذلك وانما الكلام في المتساويين لجواز
ان يصدق القديم ولا يصدق مفهوم الواجب **فان بعضهم**
اي المتكلمين **على ان القديم اعم** من الواجب **لصدقه** اي
القديم **على صفات الواجب** تعالى من العلم والقدرة والارادة
ونحوها اذ لا كلام في قدمها لانه لا ابتداء لوجودها وصفات
القديم قديمة بالضرورة لامتناع اتصاف القديم بالحادث والقابل

باعمية القديم قابل بصدقه بدون الواجب ضرورة تحقق لعمينه
وستعلم ما في ذلك من خبط للمقام ولما كان ظاهر هذا الكلام مشكلا
من حيث انه يلزم منه تعدد القدما اشار الى حله بقوله **ولا استحالة**
في تعدد الصفات اي صفات الواجب تعالى **القديمة** الثبوتية
كما انه لا استحالة في تعدد صفاته الاضافية والسلبية فلا استحالة
في تعدد القدما من هذه الحيثية اذ الصفات المقدسة الثبوتية
متعددة وكل منها قديم قطعا **وانما المستحيل تعدد الذوات**
القديمة وهو الحق خلافا للفلاسفة حيث ادعوا قدم العالم
فقالوا بتعدد الذوات القديمة ونكثرها جدا لكنهم فالفلاسفة
مع المحققين من المتكلمين في القول باستحالة تعدد الواجب
لذاته **وفي كلام بعض المتاخرين** من المتكلمين الماتريديين **كالامام**
حميد الدين الضرير الحنفي الماتريدي **ومن تبعه** ووافقه على هذه
المقالة التي هي في الاشكال فوق المقالة التي قبلها بمراتب حيث
اخل اشكال تلك باوجز تقرير والطف بيان بخلاف هذه
تصريح القول **بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته**
المقدسة وهذا في غاية الاشكال وقد اوله الشارح بان المعنى
ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واجبة لذاته
تعالى تبعا ولكن يمنع من هذا التاويل قوله **واستدلوا** اي حميد
الدين ومن تبعه **على** مقالتهم هذه فقالوا **ان كل ما هو قديم** لا ابتدا
لوجوده **فهو واجب لذاته** غير محتاج في وجوده الى غيره وقد ثبت
ان كلا من الصفات المقدسة قديمة واحتجوا على ذلك **بانه** اي القديم

لو

بلغ

لو لم يكن واجبا لذاته لكان اي القديم **جايز العدم في نفسه**
وبالنظر الى ذاته واذا كان جايز العدم في نفسه لم يكن وجوده
من ذاته **فيحتاج** ذلك القديم على هذا **في وجوده الى المخصص**
ضرورة ان الوجود اما ان يكون وجوده من ذاته وهو الواجب او
لا يكون من ذاته فيكون من غيره وهو معنى احتياجه الى المخصص
وما احتاج في وجوده الى غيره يكون محدثا **فيكون** ذلك القديم
محدثا والمفروض انه قديم هذا خلف ولما كان هذا موضع نظر تقريره
ان المحتاج في وجوده الى المخصص لا يلزم ان يكون محدثا بمعنى المسبوق
بالعدم لجواز ان يكون وجوده من غيره بالايجاب اشار الى الجواب
عن ذلك بقوله **اذ لا نعني بالمحدث** ههنا **الا** المحدث بالمعنى
الاعم الذي تقدمت الاشارة اليه وهو **ما يتعلق وجوده بايجاد**
شيء اخر له وهو ذلك الغير المحتاج اليه في الوجود سواء كان ما يتعلق
وجوده بغيره مسبوقا بعدم او لا ولا خفا في لزوم كونه محدثا
بهذا المعنى لكون وجوده لا من ذاته وصفات الله تعالى ليست
محدثة على كل تقدير **ثم اعترضوا** اي اصحاب هذه المشكلة على انفسهم
حيث قالوا بوجوب الصفات لذاتها واستدلوا بما ذكر **بان**
هذه **الصفات** المقدسة **لو كانت واجبة لذاتها لكانت**
باقية ضرورة عدم امتناع الواجب **ولا شك ان البقا معنى**
اي صفة فيحتاج بالضرورة الى موصوف يقوم به **فيلزم** من
قيام البقا بالصفات **قيام المعنى بالمعنى** اي قيام الصفة
بالصفة وذلك يجر الى القول بجواز قيام العرض بالعرض وقد

ثبتية

قالوا بامتناعه فاجابوا عن اعتراضهم المذكور بان كل صفة من
الصفات المقدسة المشار اليها فهي باقية ببقا ولكن ذلك البقا
هو نفس تلك الصفة الباقية لا بمعنى امر زايد عليها هو
غيرها حتى يلزم قيام احدهما بالاخر وكون البقا هو نفس الصفة
لا يخفى ما فيه واجاب البعض بان الصفات باقية ببقا الذات
لا ببقا قايم بالصفات واعترض ذلك بانه لو جاز ان تبقى الصفة
ببقا الذات لجاز ان يبقى العرض ببقا محله فلا يلزم قيام العرض
بالعرض وتحقيق الجواب انه ليس البقا صفة وجوده وانما هو عبارة
عن استمرار الوجود وهذا الذي ذكروه من كون الصفات
واجبة لذاتها كلام في غاية الصعوبة واعلى مراتب الاشكال كما
هو ظاهر فان القول بتعدد الواجب وجوده لذاته قول منافي
للتوحيد وهو ايضا متناقض في نفسه فان القول بانها صفات
يقتضي انه لا بد لها من الذات التي تقوم بها والقول بوجوبها
يقتضي انها مستغنية في تحقق وجودها عن غيرها وبالجملة
فالبحث عظيم الخطر والقول بامكان الصفات مشكل ايضا
لانه ينافي قولهم اي المتكلمين بان كل ممكن موجود فهو حادث
لانه يلزم منه القول بحدوثها ولا قايل به فان زعموا اي القايلون
بالصفات وبان كل ممكن حادث انها اي الصفات قديمة بالزمان
لا بالذات على ما ذهب اليه الحكما من ان القدم ذاتي وهو المختص
بالواجب تعالى وزماني وهو بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
فيكون القديم الزماني هو الذي لم يسبق وجوده عدم فلا ابتدا

لوجوده

لوجوده كما انه لا ابتدا لوجود القديم بالذات لكن ما لا
يكون مسبوقا بعدم ان كان ذلك ثابتا له من ذاته فهو الذي
قدمه ذاتي وان كان ذلك ثابتا له على سبيل التبعية فهو الذي
قدمه زماني واما القديم بمعنى مرور الازمنة الكثيرة عليه
فهو امر اخر ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم بمعنى
ان زعموا ان الصفات قديمة بمعنى انها غير مسبوقة بعدم
وان ذلك ثابت لها على سبيل التبعية للذات وان هذا
القدم التي اتصفت به او المعنى والواضح ان هذا القدم لا ينافي
الحدوث الذاتي اذ يجوز ان يكون الشي قديما غير مسبوق بعدم
وحادثا حدوثا ذاتيا بمعنى انه محتاج في وجوده الى غيره لا بمعنى انه
مسبوق بعدم لان ذلك هو الحدوث الزماني وعلى هذا فيرجع
هذا القايل انها متصفة بذلك بمعنى الاحتياج اي بمعنى احتياجها
الى الذات الواجب تعالى في وجودها القديم الذي لا اول له لا
بمعنى انها مسبوقة بعدم للاتفاق على امتناع ذلك والحاصل
ان اللازم احد امرين وكل منهما مشكل احدهما وقد عرفت انه
في اعلى مراتب الاشكال القول بوجوبها لذاتها والثاني القول
بامكانها مع كونها قديمة ولما لزم من القول بالامكان القول
بالحدوث بواسطة قولهم كل ممكن حادث وظاهر ذلك التنافي
بين الكلامين لما ان الحدوث ينافي القدم اجابوا عن ذلك بان
الحدوث الذاتي لا ينافي القدم الزماني فجاز ان يكون الشي لا اول
لوجوده مع كونه حادثا بمعنى الاحتياج المذكور لكن لزم من ذلك

محذور لهم اشار بقوله جوابا عن قوله فان زعموا الى اخره **فهو**
اي ما ذهبوا اليه من القول بقدم الصفات بالمعنى المذكور
وان ذلك غير مناف للاتصاف بالحدوث الذاتي **قول بما**
ذهب اليه الفلاسفة وانفردوا به ولم يوافقهم عليه المتكلمون
من انقسام كل واحد **من القدم والحدوث الى** قسمين ذاتي وزماني
فالقسم الاول من القدم هو القدم **الذاتي** وهو المختص بالواجب
تعالى ويقابله الحدوث الذاتي **و**القسم الثاني من القدم هو القدم
الزماني الذي يتصف به الموجود المحتاج الى الواجب في وجوده
الذي لا ابتداء له ويقابله الحدوث الزماني الذي هو بمعنى
المسبوقية بالعدم والتلخيص ان القدم ما لا يسبقه عدم فان
كان ذلك لذات القديم فهو الذاتي المحض وان كان لغيره فهو
الزماني والحدوث لا يعقل الا بامر سابق عليه فان كان ذلك السابق
عدما كان ذلك السبق ذاتيا فهو الحدوث الذاتي وان كان ذلك
السابق عليه هو المحتاج اليه في الايجاد كان ذلك السبق زمانيا
فهو الحدوث الزماني **وفيه** اي في القول بما ذهب اليه الفلاسفة
من ذلك الانقسام **رفض لكثير من القواعد** الكلامية مثل
كون الحدوث عبارة عن كون الموجود مسبوقا بعدم وكون
القديم لا يسبقه عدم من غير تفصيل فيهما وكون الحادث
بحال بل كلما كان حادثا فهو مسبوق بعدم فانه لا شيء من
الممكن بقديم وان الواجب لا يكون موجبا وان علة الاحتياج
الى المؤثر انما هي الحدوث لا الامكان الى غير ذلك **وسياتي لهذا**

التعبير

٧٦

التعبير بزيادة تحقيق في مباحث الصفات **ان شاء الله تعالى فهو**
سبحانه الواحد القديم **الحي القادر العليم السميع البصير الشائي**
اسم فاعل من المشيئة بمعنى **المريد** واتصافه تعالى بذلك مما لا خلاف
فيه وانما الخلاف في ثبوت معظم مبادي هذه المشتقات له قائمة
به تعالى موجودات خارجية متعددة ثم الصفة تطلق على المبدا
كالعلم وعلى المشتق كالعالم وانما وقع الاجماع على ذلك **لان براهين**
العقل جازمة بمعنى ان العقل باول التوجه من غير توقف
على نظر وترتيب دليل جازم حكما جازما يقينيا **بان محدث العالم**
على هذه الصفات العجيبة والمعاني الانيقة الغريبة **وهذا**
النمط البديع الباهر **والنظام المحكم** الزاهر **مع ما يشتمل**
عليه العالم العلوي والسفلي **من الافعال** العجيبة **المتقنة و**
من **النقوش** الغريبة **المستحسنة** التي لا يهتدي الى ادناها
اللبيب بقوة فطنته ولا يحسن شيئا منها من امتاز بالاحسان
في صنعته ولا يدرك بعض ما فيه من الحكم من بلغ الغاية في
حكمته **لا يكون** محدثا له **بدون** ان يتصف بما ذكر من **هذه**
الصفات ازلا وابدا والتلخيص ان مشاهدة هذا العالم
وادراك نظامه المحكم وما اشتمل عليه من بدائع الاثار وصنائع الاثار
مع ثبوت كونه اثرا من اثاره تعالى يوجب العلم الضروري بانه
سبحانه متصف بهذه الصفات وجميع الكمالات **على ان**
اضدادها اي اضداد هذه الصفات **نقائص** ضرورة
ان ضد الحياة الموت والعلم الجهل الى غير ذلك واجماع العقلاء على

انه يجب قطعا تنزيه الله تعالى عنها اى عن هذه الاضداد واذا
كان انتفاؤها عنه تعالى امرا يقينيا بالضرورة فهذان طريقان
لاثبات هذا المطلوب وايضا يمكن اثبات بعضها بالشرع لانه
قد ورد الشرع به اي بثبوت هذه الصفات له تعالى اذ النصوص
القطعية ناطقة به و لا يقال يلزم من اثباتها بالشرع دور
لتوقف ثبوته عليها لانا نقول بعضها اى بعض هذه الصفات
المقدسة مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه اي على تلك الصفا
التى هي البعض من الصفات المشار اليه واذا كان كذلك
فيصح التمسك بالشرع اى بالادلة السمعية من الكتاب
والسنة فيها اى في اثبات تلك الصفات التى لا يتوقف ثبوت
الشرع عليها فيصح اثباتها به وذلك كالتوحيد من جملة الصفا
فانه لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح اثباتها به وكذلك
لانه انما يتلقى من النبي والنبوة انما تتوقف على وجود الواجب
وكونه فاعلا بالاختيار وما لا بد منه في ذلك وليس منه التوحيد
فيصح التمسك فيه بالشرع وكذا صفة السميع والبصير فيصح
التمسك بالشرع فيهما وهذا بخلاف وجود الصانع الواجب
وجوده وكلامه الازلي المقدس ونحو ذلك من الصفات
كالحيوة والعلم مما لا بد منه ارسال الرسل من اثباته مما يتوقف
ثبوت الشرع وحجيته عليه حتى لا يصح التمسك فيه بالشرع
فيهما لهذا اللزوم الدور في اثبات ما يتوقف هو عليه والكامل
ان من الصفات ما يتمسك فيه بكل من المعقول والمنقول وهو

سبحانه

سبحانه متصف بصفات الكمال ليس هو جل وعلا بعرض لانه
اى العرض لا يقوم بذاته باتفاق العقلا كما سبق بيانه بل يفتقر
في وجوده الى محل هو موضوعه يقومه اي المحل العرض اما
بان يتحيز بتحيز محله او بان يختص به اختصاص الناعت بالمنعوت
على ما تقدم تقريره وعلى كل تقدير فالافتقار ذاتي له ولازم
له بين فيكون اى العرض لا يقوم بذاته ممكنا قطعا وهو سبحانه
الواجب لذاته فيمتنع ان يكون عرضا ولانه اي العرض يمتنع بقاؤه
عند المتكلمين مطلقا وباتفاق العقلا يمتنع بقاء بعض انواعه
كالاعراض السيالة ويجوز عليه العدم مطلقا بالاتفاق والواجب
تعالى هو الحي الباقي ازلا وابدا وبقاء العالم الى امده انما هو
بابقائه تعالى اياه وهو سبحانه يمتنع عليه العدم فيمتنع ان يكون
عرضا واشار الشارح الى دليل المتكلمين على امتناع بقا العرض
بقوله والا اى وان لم يمتنع بقاؤه واتصف بالبقا لكان
البقا معنى قايما به اى بالعرض واذا كان البقا معنى قايما
بالعرض والعرض ايضا معنى فيلزم من ذلك قيام المعنى
بالمعنى اى قيام العرض بالعرض وهو اي ذلك القيام محال
وانما كان كذلك لان قيام العرض بالشى مع قطع النظر عن كون
ذلك الشي جوهرا او عرضا معناه اى معنى ذلك القيام ان
تحيزه اى تحيز العرض تابع لتحيزه اى تحيز الشى الموصوف قيام
العرض به والعرض لا يتحيز بذاته ولا يقتضي في تحيزه عن
غيره حتى انه يتحيز غيره اى غير العرض بتبعيته اى بتبعيته

العرض او بتبعيته ذلك الغير للعرض اذ يصح اضافة التبعية
لكل من ضميري العرض والغير والمعنى ولعود على التقديرين
يعني ان العرض لا يمكن ان يكون غيره تابعا له في التحيز لان
المتبوع في التحيز لا بد ان يكون متحيزا بذاته حتى يصح الاستتباع
لغيره في ذلك حيث كان تحيزه اصليا فاما العرض فتحيزه تبعي
فلا يصلح للاستتباع المذكور والتلخيص ان البقاء عرض
فلو قلنا ببقا الاعراض لزم من ذلك قيام العرض الذي
هو البقا بالعرض الموصوف به وهو محال لما انه لا معنى لقيامه
به الا كونه تابعا له في التحيز وتحيز ذلك العرض الموصوف
اتصافه بالبقا انما هو بطريق التبعية للجوهر لا لذاته
وما كان كذلك لا يصلح ان يكون متبوعا في التحيز لغيره
وهذا الذي ذكروه في الاستدلال على امتناع بقا العرض
مبني على امرين احدهما ان بقا الشي جوهرا كان ذلك الشي
او عرضا معنى موجود في الخارج زائد على وجوده اي وجود
الشي المتصف بالبقا والثاني ان القيام اي قيام العرض
بغيره معناه التبعية اي كون العرض تابعا لذلك الغير
في التحيز فيكون تحيز العرض بتحيزه وانه لا معنى لقيامه به
الا ذلك وكلا الامرين ممنوع اي كون البقا معنى موجودا زائدا
على الشي المتصف به وكون قيام العرض بالشي لا معنى له الا التبعية
في التحيز كيف والحق ان البقا ليس معنى موجودا في الخارج بل
هو استمرار الوجود اي وجود ذلك الشي من حيث النسبة اي نسبة

الوجود

الوجود اي وجود الشي :
الى حقيقة البقا الا هو
بحيث يعود وحقيقة
الشي في الزمان الثاني ولا يرد وزواله
وزواله اي زوال الوجود وذلك
المتصف بالبقا وعدم

الوجود الى الزمان الثاني الذي هو ظرف له المسبوق بزمان اخر
هو ظرف له ايضا والنسبة الى الزمان الثالث والرابع بحسب استمرار
ذلك الوجود فلا معنى للبقا الا كون الشي هو على وجوده
زمانان او اكثر فاما ما ثلا آن حدوثه عدمه وكذا ما ثبت
له وجود في انين فقط فانه لم يتصف ببقا قطعا ولا يقال
البقا معنى موجود زائد على الشي وهو غيره اذ لو كان بقا الشي
عبارة عن وجوده لما صح ان يثبت له وجود ولا يثبت له بقا
واللازم باطل قطعا لاتفاق العقلاء على صدق قولنا
وجد الشي ولم يبق فظهر ان بقا الشي غير وجوده فلا يصح
تفسيره به لانا نقول معنى قولنا وجد كذا او لم يبق ليس هو
حدث وجوده ولم يتصف بمعنى زائد عليه هو البقا وانما
معناه انه اي ذلك الذي وجد حدث وجوده فلم يستمر
وجوده بل انعدم ولم يكن وجوده ثابتا في الزمان الثاني
ولم يثبت له نسبة اليه ونحن لا ندعي ان بقا الشي عين وجوده
وانما قلنا انه الوجود باعتبار النسبة المذكورة فيحل
الى انه هو النسبة فاذا قلنا وجد ولم يبق معناه انه لم يثبت
لوجوده تلك النسبة فالتلخيص ان الشي اذا اتصف بالبقا
فليس هناك الا وجود ذلك الشي وامر اعتباري محض
هو البقا ولك ان تعبر عنه باستمرار الوجود او عدم زواله
او كونه منتسبا الى الزمان المسبوق بزمان اخر فاكثر على ان
تلك الازمنة ظرف له والحق ايضا ان القيام اي قيام المعنى

بالشئ المفهوم له سوا كان ذلك المعنى عرضا اولا ليس معناه
التبعية في التحيز وانما معناه ما هو اعم من ذلك وهو
الاختصاص الناعت اى اختصاص المعنى بالشئ على وجه يقتضى
ان يكون ذلك المعنى نعتا لذلك الشئ على ما سبق بيانه كما
في السواد فانه معنى متحيز مختص بالجسم اختصاصا يقتضى ان
يكون السواد نعتا للجسم وكما في العلم الحادث فانه معنى غير
متحيز مختص بالنفس الناطقة اختصاصا يقتضى ان يكون
العلم نعتا لها وكما في اوصاف البارى تعالى فانها معان
مقدسة قايمة بذاته تعالى مختصة به اختصاصا ناعتا والوجه
لموافقة المحققين من المتكلمين والحكما انما فعلوا ذلك لدخول
اعراض المجردات فاحرى ان تعتبر المتكلمون ذلك لاجل
الصفات المقدسة ولما ورد على القايلين بامتناع بقا
الاعراض بان بقاءها يدرك بالمشاهدة فيكون العلم به ضروريا
اجابوا بان المشاهدة انما هو للامثال المتجدده فاشار الشارح
الى رد هذا الجواب بان ذلك علمهم بما قالوه في الاجسام
من ان العلم ببقايها ضرورى بالمشاهدة وقال عطفا على
قوله والحق ان البقا استمرار الوجود وان القيام هو الاختصاص
الناعت وان انتفا الاجسام في كل ان وانعدامها لوقت
وجودها ومشاهدة بقايها اى الاجسام بتجدد الامثال
اى امثال الاجسام المنتفية في كل ان يعنى ان القول بان الاجسام
لا تبقى زمنين وان مشاهدة بقايها انما هو لمشاهدة تلك الامثال

المتجدده

المتجدده وحدوثها شيا فشيا على الوجه المذكور في الاعراض
ليس بابعد من ذلك القول في الاعراض حيث قلتم بانها لا تبقى
وان مشاهدة بقايها امر موهوم او هو بتجدد الامثال المتعاقبة
المتشابهة المشاهدة والحاصل انه اذا كان كل من انعدام العرض
والجسم لوقت وجوده امرا ممكنا ولذا خلق الامثال المتعاقبة
المتشابهة من كل وجه في كل منهما حتى انه يتوهم من ذلك استمرار
وجود ذلك العرض او ذلك الجسم الذى وجد اولا لم يكن القول
بذلك في الاجسام ابعد من القول به في الاعراض فان يقال
ان مشاهدة بقا الاعراض امر موهوم وان مشاهدة بقاء
الاجسام امر ضرورى بل للقايل ان يقول القول بذلك في
الاجسام اولى من حيث ان المشاهدة انما هو للاعراض وانما
تدرك الاجسام بواسطة مشاهدة الاعراض من الالوان والاكوان
والمقادير والاشكال لكن دلالتها عليها لما كانت ظاهرة جدا
لا خفا فيها بوجه عدت الاجسام مرئية بحيث لا يخفى كونها غير
مرئية على العامة وكثير من الخاصة وعلى هذا فدعوى الضرورة
في العلم ببقا الاعراض المشاهدة اقرب من دعوى الضرورة
في العلم ببقا الاجسام التى هى غير مشاهدة فقد اعتمد في شرح المقاصد
امتناع بقا الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة
وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقا بعض
الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القايمة بالنفس
كالعلوم والارادة وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقا الاجسام من غير

تعرفة فان كان هذا امرا ورثيا فكذا ذاك بالطلاوكذا ههنا
انتهى واعلم ان ما ذكرنا من كون الاجسام غير مرئية انما
هو مذهب جمهور الحكما واما جمهور المتكلمين فعلى انها مرئية
وان روية المقادير هي روية الاجسام لانهم لا يثبتون الطول
والعرض اعراضا قايمة بالاجسام وتمام البيان ياتي في بحث
الروية ان شاء الله تع ولما كان المولى يبقا الاعراض ربما يتوهم
منه موافقة الفلاسفة في استدلالهم على قيام العرض بالعرض
بسرعة الحركة وبطيها **ثم تمسكهم** اي الفلاسفة في دعوى
قيام العرض بالعرض وكونه امرا ممكنا **فسرعة الحركة وبطئها**
اي الحركة حيث قالوا الحركة عرض والسرعة والبطوء عرضان
مختصان اختصاصا ناعتا فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة
ولا معنى لقيام العرض بالعرض الا ذاك **ليس** سوا اي تمسكهم
بتام لانا نمنع كون السرعة والبطوء عرضين لانهما امران
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج **اذ ليس هناك** اي في
مقام وصف الحركة بالسرعة او البطوء شي موجود **هو حركة**
وشي **اخر موجود هو سرعة او** شي هو حركة وشي اخر موجود
هو **بطو بل هنا** شي واحد موجود هو **حركة مخصوصة**
بوصف اعتباري هو السرعة او البطوء وتلك الحركة المخصوصة
تسمى على سبيل العرض **بالنسبة** الى بعضها **الى بعض الحركات**
البطيئة بالنسبة اليها **سريعة وتسمى بالنسبة الى البعض**
منهم كانت اخر سريعة بالنسبة اليها **بطيئة** يعني ان السرعة

والبطو

والبطو امران نسبيان لا بد في ثبوت كل منهما من حركتين فلا
توصف حركة بسرعة او بطوء الا بالنسبة الى حركة اخرى واذا كان
كذلك فالحركة الواحدة بالتشخص قد توصف بالسرعة والبطو معا
بالنسبة الى حركتين مختلفتين احديهما اسرع منها والاخرى ابطا
منها والامور المحققة الوجود في الخارج لا تختلف بالنسبة الى
حركتين **تبين ان** ما تقوله الفلاسفة ههنا غير سديد اذ **ليس**
السرعة والبطو على ما قررنا **نوعين مختلفين** بالتباين
من مطلق الحركة يعني تبين بما ذكر ان الحركة ليست جنسا تحته نوعان
هما الحركة السريعة والحركة البطيئة **لا تختلف بالاضافات**
والنسب وانما يختلف بالاضافات والنسب الانواع الاعتبارية
التي لا تحقق لافرادها في الخارج وزيادة الايضاح ان النوع
الحقيقي مركب من الجنس والفصل فلا بد في تحققه من تحقق جزئيه
المذكورين والعلم بكون ذلك لا يختلف بالنسبة والاعتبار
من حيث التحقق والوجود ضروري وايضا الافتراق بين
النوعين الحقيقيين ثابت على كل تقدير مستغن في ثبوته
عن الاضافة والنسبة فاذا فرضنا الحركة السريعة نوعا من
مطلق الحركة حقيقيا تعين ان تكون السرعة فصلا له محقق
الثبوت من غير توقف على نسبة ونحن لا نعقل كون الحركة
سريعة الا بالنسبة الى حركة اخرى ثم نعقل تلك الحركة بعينها
بطيئة بالنسبة الى حركة اخرى ثالثة ولا خفا في منافاة
ذلك للامر الثالث في نفسه وفي عبارة الشارح تسامح حيث

اي الانواع الحقيقية
من الجنس الحقيقي

المطلق المنوعين على السرعة والبطوفان قيل قد تقرر ان
قيام العرض بغيره هو الاختصاص الناعت ولا ريب في اختصاص
السرعة بالحركة على الوجه المذكور فتكون السرعة عرضا قايما بالحركة
قلنا المفسر بالاختصاص المذكور هو قيام العرض لا العرض
والاختصاص الناعت اعم من الاتصاف بالعرض والمعنى الاعتباري
والمعنى المحقق الوجود الذي ليس بعرض كما في اتصاف الباري
سبحانه بصفاته المقدسة فهو سبحانه ليس بعرض ولا جسم لانه
اي الجسم مركب ومتحيز باتفاق العقلاء لانه تركبه من الجواهر الفردة
عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الفلاسفة وذلك
اي التركب والتحيز امارة الحدوث والامكان اما التركب فلدلالته
على احتياج المركب على اجزايه واما التحيز فلدلالته الى احتياج المتحيز
الى الحيز والاحتياج مناف للوجود الذاتي ولا جوهر باتفاق
المتكلمين والحكما اما كونه سبحانه وتعالى ليس بجوهر عندنا وبالنسبة
الى اصلنا فلانه جوهر اي الجوهر باصطلاحنا اسم للجزء الذي
لا يتجزى كما سبق بيانه وهو اي الجزء المذكور متحيز باتفاق
المتكلمين وجزو من الجسم لان تركبه من الجواهر بالمعنى المذكور
وهو ايضا احقر الاشيا والله تعالى متعال ومنزه عن ذلك اي
عن التحيز وعن كونه جزا من جسم واما كونه سبحانه ليس بجوهر عند
الفلاسفة فلانهم اي الفلاسفة وان جعلوه اي الجوهر اسما للموجود
لا في موضوع مطلقا مجردا كان الموجود لا في موضوع كالعقول
والنفوس الناطقة او متحيزا كالاجسام ومعنى لا في موضوع لا في

محل

محل مقوم للحال فيه لان المحل عندهم اما ان لا يتقوم الحال فيه
ولا يتقوم به الحال فيه وهو حيز الجسم المتقدم تفسيره
بالسطح الباطن من الحاوي او يتقوم به الحال فيه وهو الهيولى
المتقومة بالصورة الحالة فيها او يتقوم الحال فيه وهو
الموضوع المقوم للعرض الحال فيه فالموجود لا في موضوع
وان كان صادقا بحسب الظاهر على القائم بذاته وان لم يكن
متحيزا لكنهم اي الفلاسفة جعلوه اي الجوهر بقسميه
المذكورين من اقسام الممكن القسيم للواجب واراد به
اي بالجوهر المفسر بالموجود لا في موضوع الماهية الممكنة
القسيمة للعرض التي اذا وجدت كانت اي تلك الماهية
الممكنة لا في موضوع كما قالوا في العرض انه الموجود في الموضوع
وارادوا بذلك انه الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت
في موضوع فهم لم يريدوا بقولهم في تعريف الجوهر انه الموجود
لا في موضوع وارادوا بذلك انه الماهية الممكنة الاطلاق
الذي يفهم من هذه العبارة بحسب الظاهر اذ لو كان كذلك
لما صح جعل الجوهر من اقسام الممكن فان ظاهر هذا الاطلاق
يشمل الواجب وانما ارادوا بالموجود الماهية التي لا تكون
معروضة للوجود والوجود زايدا عليها عارضا لها بقرينة
جعل الجوهر من اقسام الممكن والموجود بهذا المعنى لا يشمل الواجب
قطعا لان وجوده عندهم عين ذاته غير زايد عليها والتلخيص
انه سبحانه ليس بجوهر على اصول الفلاسفة ايضا لان الجوهر عندهم

صوع

طلاق

عبارة عن الماهية الممكنة التى تستغنى فى وجودها عن الموضوع
وليس قولهم في تعريف الجوهر انه الموجود لا في موضوع على
اطلاقه **واما اذا اريد بهما** اي بالجسم والجوهر غير المعنيين
المذكورين الذين يجب تنزيهه سبحانه عنهما بان اريد بالجسم
القائم بذاته مطلقا مع قطع النظر عن كونه ماهية ممكنة
كما هو ظاهر المركب والتحيز **و**اريد بالجوهر **الموجود لا في
موضوع** مطلقا مع قطع النظر عن كونه ماهية ممكنة كما هو ظاهر
العبارة **فانما يمتنع اطلاقهما** اى الجسم والجوهر على هذا المقدر
المراد من معنييهما **على الصانع تعالى** ووصفه سبحانه بهما
من جهة عدم ورود الشرع بذلك الاطلاق والاذن الشرعي
فيه لا لجهة المنع لان الاطلاق القائم بذاته شامل للواجب وكذا
الموجود لا في موضوع كما هو ظاهر لكن اطلاق الاسما عليه سبحانه
توقيفي يعني موقوف على اذن الشرع فيه وقال المعتزلة
والقاضي ابو بكر من الاشعرية بعدم التوقيف ومحل الخلاف
ما كان البارى سبحانه موصوفا بمعناه ولا يوهم اطلاقه ما
يمتنع في حقه سبحانه ولم يرد باطلاقه شرعا ولا منع فعدم
ورود الشرع بالاذن في الاطلاق مانع منه **مع** ان ههنا
مانعا اخر هو **تبادر الفهم** اى فهم السامع عند اطلاقهما
الى المركب وهذا في اطلاق الجسم **والى المتحيز** وهذا في
اطلاق الجوهر والجسم ايضا وانما كان المتبادر ذلك لانه
المشهور من معناهما والغالب في الاستعمال وثم مانع ثالث

وهو

وهو ذهاب المجسمة الذين غلبت عليهم العامية والجهالة
الى ان قالوا انا لنخبر والجهة والمقدار تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا **و**ذهاب **النصارى** الذين غلوا في الكفر الى ان قالوا
انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة
واختلفوا في تفسيرهم هذا اختصار وطوايف ثلاثة على ما هو
مذكور في المطولات فالمجسمة ذهبوا **الى اطلاق الجسم** عليه
تعالى بالمعنى المحال عليه **و**النصارى ذهبوا الى اطلاق **الجوهر**
عليه سبحانه بالمعنى الممتنع عليه عقلا **الذى يجب** شرعا وعقلا
تنزيهه تعالى عنه اى عن ذلك المعنى الذي اراده المجسمة من
اطلاق الجسم والجوهر عليه سبحانه لامور ثلاثة الاول عدم الاذن
الشرعي الثاني كون الاطلاق موهما لكون الاطلاق موهما ما لا
يجوز عليه سبحانه الثالث التحاشي عن موافقة المجسمة والنصارى
في مجرد الاطلاق **فان قيل** اعتراضا فيه **فكيف صح** شرعا
اطلاق الموجود واطلاق **الواجب** واطلاق **القديم** عليه
تعالى اذ قد اطلقها السلف من غير نكير **ونحو ذلك** الاطلاق
كاطلاق صانع العالم وغيره **مما يرد به الشرع** في كتاب
ولا سنة **قلنا** في الجواب صح اطلاق ذلك شرعا **بالاجماع**
وهو اى الاجماع **من الادلة الشرعية** فيصح استناد الاذن
في الاطلاق اليه **وقد يقال** في الجواب ايضا **ان** هذه الاسما
التي هي **الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة** حيث كان
المفهوم منها واحدا وان اختلفت الالفاظ **و**اما لفظ **الموجود**

من ايد
الاطلاق
والنصارى ليد
الجمع بهم والتحاصل
بجواز الاطلاق الجسم صح

بلغ مقابلة

على الاطلاق القول بان الاسما
توقيفية اذا كان الامر كما ذكر
لتوقف الاطلاق على اذن

فهو وان لم يكن مرادفا لهذه الاسما لكن معناه **لازم عقلي**
للواجب اذ هو الموجود الذي وجوده من ذاته **واذا ورد**
الشرع باطلاق اسم عليه سبحانه **بلغة من اللغات فهو** اي
ورد الشرع باطلاق الشرع ذلك الاسم **اذن** من الشرع لنا **باطلاق**
ما يرادفه اي ما يرادف ذلك الاسم الذي ورد الشرع باطلاقه
عليه تعالى سواء كان ذلك المرادف **من تلك اللغة** التي ورد بها
ذلك الاطلاق كما في الاسما المذكورة **او كان ذلك المرادف من**
لغة اخرى كما في الاسم المرادف لاسم الله من اللغة الفارسية كخداي
فورود الشرع باطلاق اسم ما يرادفه **و** اذن ايضا باطلاق
ما يلازم معناه اي معنى الاسم الوارد في الشرع اطلاقه واذا كان
كذلك فيجوز اطلاق الواجب والقديم عليه تعالى لان الشرع
ورد باطلاق اسم الله وكل من الواجب والقديم فالاذن في اطلاقه
اذن في اطلاقهما وكذا الموجود معناه لازم لمعنى الواجب
وقد اذن في اطلاق الواجب بالوجه المذكور فالاذن في
اطلاقه اذن في اطلاق لازمه الذي هو الموجود **وفيه** اي الوجه
الثاني **نظر** من وجهين احدهما منع ترادف هذه الالفاظ اذ
الاسم الشريف علم الذات وان كان اصله الاله ومغايرة مفهومه
لمفهومي الواجب والقديم لا يحتاج الى البيان وكذا المفهومات
الكليات متغايرات والثاني منع كون اطلاق المرادف اذنا في
اطلاق مرادفه واطلاق ما يكون معناه لازما لمعنى اللفظ المأذون فيه
اذ قد يكون ذلك المرادف او الذي معناه لازم موهما ما يمنع الاطلاق

بل انه

بل انه يكون المرادف مشتركا بين معنيين متنافيين لا يجوز
احدهما عليه سبحانه بل نقول من ادعى ان ذلك اذن فيما ذكر
عليه البيان لكن قالوا لا خلاف في اطلاق المرادفات للاسم
المأذون في اطلاقه من لغة العرب اذ لو توهم ما لا يليق به تعالى
تعالى قال الله تعالى ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر **ولا مصور**
اي ذي صورة حسية **ولا متشكل** محدود يحيط به حد واحد او
حدود **مثل صورة انسان او فرس** او ملك او غير ذلك تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا وفي قوله مثل صورة انسان اشارة الى الرد
على المجسمة القائلين بذلك مع اختلافهم في الكيفية والكمية
على التفصيل المذكور عنهم في المطولات فكل الصورة والتشكل كل
منهما ممتنع عقلا عليه تعالى **لان ذلك** اي الصورة والتشكل
من خواص الاجسام ولوازمها المساوية لها **يحصل ذلك لها**
اي للاجسام **بواسطة الكميات** المتصلة وهي المقادير القائمة
بها **وبواسطة الكيفيات** الجسمية القائمة بها ايضا وبواسطة
احاطة الحدود والنهايات بها كاحاطة الحد الواحد بالشكل
الكري واحاطة الحدود المتعددة بالمضلع على اختلاف اشكاله
واذا كانت الصور والاشكال انما تحصل بواسطة الكميات
والكيفيات والنهايات ولا خفاء في كونها اعراضا متحيزة
وقد تبين انه سبحانه منزه عن ان يكون عرضا او متحيزا فقد
تبين تنزهه سبحانه عنها وعلى تقدير كون الحدود والنهايات
امورا اعتبارية فلا يعقل ان يتصف بها غير المتحيز **ولا محدود**

اي ليس هو سبحانه بمحدود اي ذي حد ونهاية اي طرف لان ذلك من
خواص المتحيز ولا معدود اي ذي عدد وكثرة اي افراد او اجزاء
يعني انه تعالى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير الجوهرية
او التعليمية وهو معنى قوله ولا بمحدود ولا الكميات المنفصلة كونه
كالاعداد وهو معنى قوله ولا معدود وهو اي سبحانه منزها
عن ذلك ظاهر غني عن تكرار البيان ولا متبعض ولا متجزئ لا
متبعض اي ذي ابعاض ولا متجزئ اي ذي اجزاء وهما واحد
اذ لا معنى للبعض الا الاجزاء وبالعكس وجاز ان يختلفا بالاعتبار
ولا متركب منها اي من الاجزاء والابعاض المذكورة بالقوة
في قوله متبعض ومتجزئ من قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
وذكر الاجزاء والابعاض بالفعل انما هو في عبارة الشرح فلا يوصف
سبحانه بشيء من ذلك لما ان كل ذلك المذكور من العرض والجسم والجوهر
والمصور والمحدود والمعدود والمتبعض الى الابعاض والمتركب
الى الاجزاء الى غير ذلك وهو سبحانه منزه عن مطلق الاحتياج المنافي
للوجوب الذاتي اذ الاحتياج يقتضي الامكان وهو من خواصه كما ان
عدم الاحتياج يقتضي الوجوب وهو من خواصه ولما كان القول بعدم
التجزي مستلزما للقول بعدم التركب اشار الشارح الى الطبعة
متعلقة بتوجيه المقرر بهذا اللازم بقوله فما له اجزاء
وهو الجسم فانه يسمى باعتبار التالف اي ذلك الذي له الاجزاء منها
اي من تلك الاجزاء متركبا ويسمى باعتبار الانحلال اي ما له الاجزاء
اليها اي الاجزاء متبعضا ويسمى ايضا باعتبار الانحلال متجزيا.

واذا

واذا كان كذلك فالتنزيه بنفي الاجزاء عنه تعالى من حيث الانحلال
ومن حيث التركيب من وجه التصريح اتم قال بعض الفضلا لكن تعبير
في التجزي كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض
ولا متناه اي ان ذلك اي التناهي من صفات الكميات المتصلة
والمنفصلة التي هي المقادير والاعداد التي هي المقادير والاعداد
التي هي من خواص الممكنات وخصوصا المقادير التي هي من خواص
المتحيزات ولا يوصف سبحانه بالماهية قال في الشرح هذه
الالفاظ مما يستعمله الفلاسفة دون المتكلمين مع انه لا اصل
له يوجد في العربية الفصيحة اي لا يوصف بالمجانسة للاشيا
وانما كان الوصف بالماهية وصفا بالمجانسة لان معنى قولنا
في السؤال عن الشيء ما هو اذا كان لطلب الحقيقة دون الوصف او شرح
الاسم من اي جنس هو واي شيء حقيقته المتركبة من الجنس والفصل ولفظ
الماهية انما اشتق من قولنا ما هو الذي هو لطلب الحقيقة والسؤال
عن جنس الشيء واذا كان كذلك فمعناها المجانسة والمجانسة وهي
كون الشيء من جنس الشيء توجب التمايز اي امتياز كل من الامور المشتركة
في ذلك الجنس عن ساير المجانسات له في التعقل والوجود بفصول
مقومة يعني لمشاركة كل مجانس في جميع مشاركاته بفصل يختص به مقوم
له يصير به نوعا مركبا من ذلك الجنس المشترك والفصل المختص
وكل منهما ذاتي له واذا كان كذلك فيلزم من المجانسة التركيب
ضرورة استلزامه التمايز بالفصول المقومة وتقويم الشيء
ما له دخل في قوامه وتحقق ذاته فظهر انه سبحانه يجب تنزيهه

عن الماهية لانه منزه عن المجانسة **واما** ما روي عن امامنا
الاعظم ابي حنيفة رحمة الله عليه من قوله له سبحانه ماهية لا يعلمها
الا هو فانه لم يثبت عنه وعلى تقدير ثبوته فمعناه انه سبحانه يعلم
نفسه او انه تعالى له اسما لا يعلمها الا هو اخذا من الدعا الماثور
عن النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اني اسالك بكل اسم هو لك سميت
به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت
به في علم الغيب عندك ان تجعل القران العظيم ربيع قلبي ونور
صدري وجلاء حزني وذهاب همي ولم يرد رحمة الله عليه بالماهية
ما ذكرنا معنا ها هنا لامتناع ذلك في حقه تعالى **ولا يتوصف**
بالكيفية المحسوسة بالحواس الظاهرة **من اللون والطعم والرائحة**
والكيفيات الاربع **الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة**
او المحسوسة بالحواس الباطنة من اللذة والفرح والغم والحزن
وغير ذلك المذكور من الامور التي لا تليق بجلاله تعالى **مما**
هو من صفات الاجسام المختصة بها وسمات الممكنات **و** مما هو من
توابع المزاج وهو كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة
الاجزا المجتمعة المتكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع وهي المذكورة
انفا فانه سبحانه منزه عما هو من توابع المزاج مطلقا سواء كانت
تلك التوابع مختصة بذوات الانفس كالحمو والاشفاق
والاذعان ونحوها اولا كالطعوم والروايح وما اشبه ذلك
وما هو من توابع التركيب وخواصه كالكلية والجزئية وكبر
الجسم وصغره ولا يخفى ان وجوب عدم اتصافه سبحانه بتلك

لازم

لازم عقلا لانتفا الجسمية والتحيز وانبت الفلاسفة اللذة
العقلية له تعالى ونفاه المتكلمون **ولا يتمكن** سبحانه **في مكان**
باجماع العقلا من المتكلمين حكما **لان التمكن** الحاصل للمتمكن
عبارة عن نفوذ بعد قايم بالمتمكن **في بعد اخر متوهم** غير
متحقق وهذا عند المتكلمين **او في بعد اخر متحقق** وهذا
عند الفلاسفة **يسمونه** اي المتكلمون او الفلاسفة ذلك البعد
المتوهم او المتحقق **المكان** على ما سبقت الاشارة اليه **والبعد**
عبارة عن امتداد قايم بالجسم اذ لا امتداد للجوهر الفرد
وايضا فلا وجود للجوهر الفرد عند الفلاسفة المفسرين للبعد
للمعد بما ذكر فضلا عن ان يكون له امتدادا ولا وهذا
الامتداد القايم بالجسم هو المسمى عندهم بالجسم التعليمي الذي هو
مبحث في علم الهندسة من العلوم التعليمية وانما سميت به لانهم
كانوا يبتدون به في التعليم **او** البعد عبارة عن امتداد
قايم **بنفسه** وكون البعد امتدادا قايما بنفسه انما هو **عند**
القايلين من الفلاسفة **بوجود الخلاء** اي بان الخلا موجود
والخلاء عبارة عن الفراغ الذي لا يشغله شاغل وهو عند المتكلمين
عدم محض ونفي صرف وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود
غير مادي قايم بنفسه لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم فهو مكانه
والحاصل ان المكان عبارة عن البعد الموهوم وهذا مذهب
المتكلمين او البعد المتحقق المجرد وهذا مذهب بعض الفلاسفة
وههنا مذهب ثالث وهو ما عليه جمهورهم ان المكان هو السطح
الباطن من الحاوي المقدم بيانه فهو على مذهب المتكلمين امر متحقق

امر متوهم غير موجود وعلى مذهب الفلاسفة

موجود لكنه غير مادي على مذهب بعضهم وعرض مادي
على مذهب جمهورهم وزيادة البيان ان نقول قد اتفق
الكل على ان الجسم الجوهري بالمكانه والمكان مملوة به وان
ذلك لا يكون الا بالملاقاة فتلك الملاقاة اما ان تكون
بالتمام بحيث اذا فرض جزء من التمكن كان بازائه جزء
من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية بان ينطبق البعد
القائم بالجسم على البعد القائم بالجسم الاخر في اعماقه واقطاره
او لا يكون تلك الملاقاة بالتمام فتكون بالاطراف دون
الاعماق بان تحصل المماسة بين السطحين الظاهر من المحوي
والباطن من الحاوي فان الاول فالمكان هو البعد وهو اما وجود
موهوم لا وجود له وهو مذهب المتكلمين او متحقق له ولا يجوز ان
يكون ماديا للزوم تداخل الاجسام وهو مذهب بعض الفلاسفة
وان كان الثاني فالمكان هو السطح الباطن من الحاوي وهو مذهب
بعض الفلاسفة جمهورهم وعلى هذا امر عرض موجود قائم بالجسم
الذي هو الحاوي فان قيل اذا كان الخلاء عدما محضا فما معنى
كونه ممكنا عند القائلين بذلك قلنا المراد بامكانه ان يمكن
ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما
ثم وقد تبين بما تقرر في امر المكان على كل تقدير ان التمكن في المكان
مستلزم قطعا للامتداد والمقدار **والاستغناء منزه عن الامتداد**
والمقدار لان ذلك من خواص الاجسام **لاستلزامه** اي الامتداد
والمقدار **التجزي** اي كون المتصف به ذا اجزاء وابعاض وهذا
الاستلزام معلوم بالضرورة **فان قيل** اعتراضا على تفسير التمكن

بنفوذ

بنفوذ بعد في بعد من حيث كونه غير شامل للتمكن **الجوهر الفرد**
اذ لا يكون ممكنا في حيزه بنفوذ بعد الجوهر الفرد الذي هو الجزء
الذي لا يتجزى **متحيز** باتفاق المتكلمين فلا بد له من حيز **ولا بعد فيه**
اي في الجوهر الفرد **متجزيا** لان البعد هو الامتداد والامتداد مستلزم
للتجزي والتجزي هو كون الشيء ذا اجزاء ولا شيء من الجوهر الفرد كذلك
قلنا في الجواب عن ذلك التمكن من خواص الاجسام وحلول الجوهر في
حيزه لا يسمى تمكنا والجسم والجوهر وان اشتركا في التحيز والاحتياج الى
الحيز لكن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في اخر فيكون مختصا بالجسم
فلا يوصف به الجوهر اذ **المتمكن** وهو الجسم الذي فيه بعد **اخص**
من المتحيز الصادق بالجسم والجوهر فكل متمكن متحيز ولا ينعكس
لما ان الجوهر متحيز ولا شيء منه بمتمكن لانه لا بعد فيه ولا امتداد له
فلا يكون التمكن بدون امتداد وانما كان التمكن اخص من التحيز
لان الحيز اعم من المكان مطلقا فيكون المكان اخص منه مطلقا
واذا كان المكان اخص كان التمكن كذلك بالضرورة وانما كان
الحيز اعم من المكان لان الحيز عند المتكلمين **هو الفراغ المتوهم**
الذي هو عدم محض ممتدا كان او غير ممتد **الذي يشغله** اي الفراغ
شيء متحيز ممتد ذلك الشيء الشاغل كالجسم **او غير ممتد** كالجوهر الفرد
ولا يلزم من كون الشيء شاغلا للحيز ان يكون متمكنا فيه بل قد يكون
متمكنا ان كان ذا بعد كما في الجسم وقد يكون ذلك الشاغل
للحيز غير متمكن فيه كما في الجوهر لانه لا بعد فيه وقد ظهر بذلك
ان المكان اخص من الحيز عند المتكلمين واما عند الفلاسفة

والا اي وان لم
يكن كذلك بان كان فيه بعد
بالضرورة لكان اي الجوهر الفرد صح

فيها بمعنى واحد لما انه لا يتحيز عندهم الا ما هو ذو بعد **مما ذكر**
من استلزام التمكن للامتداد المستلزم للتجزي **دليل قطعي على**
عدم التمكن اي على انه يمتنع في حقه تعالى الاتصاف بالتمكن ولكن لا يدل
هذا الدليل بخصوصه على عدم التحيز اذ نفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم **واما الدليل** القطعي الذي يستدل به **على عدم التحيز** وامتناع
اتصافه تعالى به **فهو** اي هذا الدليل انه سبحانه **لو تحيز فاما** ان
يكون ذلك التحيز **في الازل** بان لا يكون لذلك التحيز ابتدا
فيلزم بالضرورة **قدم** ذلك **الحيز** الذي به التحيز اذ التحيز بدون
حيز محال واللازم باطل ضرورة قيام البرهان على انتفاء قدم
غيره تعالى فالملزوم مثله وهو التحيز **او لا** يكون ذلك التحيز
ازليا **فيكون الحيز** حادثا فيكون الواجب على هذا **محلا للحوادث**
اي محلا لان يتصف بالحوادث وليس المعنى فيكون محلا للحيز
لان المفروض ان الحيز هو المحل فالتلخيص ان التحيز في حقه محال
لانه يلزم منه لا محالة احد محالين اما قدم الحيز او اتصافه تعالى
بالحادث **وايضا** دليل اخر على عدم التحيز تقريره ان الحيز لا بد
ان يكون فرضا بحيزه تعالى عن ذلك فلا يخلو **اما ان يساوي**
سبحانه **الحيز** المفروض فلا يزيد عليه **او ينقص عنه** اي عن الحيز وعلى
التقديرين **فيكون** سبحانه وتعالى عن ذلك **متناهيا** ضرورة تناهي
الحيز واتصافه تعالى بالتناهي محال **او يزيد عليه** اي على الحيز **فيكون**
سبحانه وتعالى عن ذلك **متجزيا** ضرورة تجزي الاعظم مقدارا من
غيره وقد تيقنا امتناع تجزية الله تعالى فان قيل ما وجه اختصاص

الوجه

الوجه الثالث باستلزام التجزي قلنا لان المساواة لا تستلزم
ذلك لما تقدم من كون الحيز اعم من المكان وبذلك تبين ايضا
عدم استلزام الوجه الثاني لذلك فتأمل **واذا لم يكن** سبحانه
في مكان لما تبين من امتناع اتصافه تعالى بالتمكن لزم من ذلك
قطعا انه **لم يكن** عز وجل **في جهة** من الجهات مطلقا **لا** في جهة **علو** حسي
ولا في جهة **سفل ولا** في جهة **غيرهما** اي غير العلو والسفل فلم يكن
في جهة يسار ولا يمين ولا امام **لانها** اي الجهات لا تخلو عن احد
امرين **اما حدود واطراف** ونهايات هي اعراض **للامكنة** قائمة
بها لان الجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك **او هي**
اي الجهات **نفس الامكنة** لكن انما تكون امكنة **باعتبار عروض الاضافة**
اي اضافة الجهات **الى شي** شاغل لها اذ لا معنى للجهة الا الفراغ المتصف
بالعلو مثلا وما دام فراغا لا يسمى مكانا فاذا عرضت له الاضافة الى
شاغل سمي مكانا فكون الجهات اطرافا للامكنة مثلا مذهب الفلاسفة
وكونها اذا عرضت لها هذه الاضافة امكنة مذهب المتكلمين وبكل
تقدير يجب تنزهه تعالى عنها قطعا ضرورة ان الجهة والمكان لا يكونان
الا للاجسام وهو سبحانه منزه عن الجسمية **ولا يجري عليه** سبحانه
زمان يعني ان وجوده تعالى ليس زمانيا وهذا باتفاق العقلا
اما عندنا فظاهر **لان الزمان عندنا** المحقق له وانما هو **عبارة**
عن شي **متجدد** معلوم **يقدر به** اي بذلك المتجدد شي اخر **متجدد**
مجهول فاذا قيل مثلا متى يجي فلان يقال عند طلوع الشمس فطلوع
الشمس متجدد معلوم قدر به متجدد مجهول هو مجي فلان فلا بد

في ذلك من كون المخاطب عالما بذلك المتجدد الذي يزال به الابهام
عنده عن السوال عنه ولا على هذا فالزمان تارة يكون طلوع الشمس
وتارة يكون مجي فلان كما اذا كان المخاطب عالما بمجي فلان
غير عالم بطلوع الشمس والله تعالى متعال عن التجدد فلا يكون وجوده
زمانيا **واما عند الفلاسفة** فلان الزمان عندهم عبارة **عن مقدار**
الحركة اي حركة الفلك المحدد للجهات وهو الاطلس وعند البعض
عبارة عن نفس الحركة وهو على القولين متحقق الوجود من جملة
الاعراض وعن افلاطون انه جوهر قايم بنفسه وارسطو والجمهور
على انه المقدار المذكور **والله تعالى منزه عن ذلك** اي عن ان يكون
وجوده زمانيا على المذهبين والفلاسفة يقولون بان وجود
المجردات غير زماني وهي ممكنات فكيف بالواجب تعالى واعلم
ان معنى كون وجود الشي زمانيا انه لا يتصور تحققه الا في زمان
ولا يخفى تحقق وجود الواجب مع قطع النظر عن حركة الفلك ومقدارها
وهذا لا ينافي ان وجوده تعالى متحقق مع وجود الزمان اذا
فرض وجوده **واعلم ان ما ذكره** الامام النسفي المصنف ههنا
في التنزيهات على هذا الوجه التفصيلي **بعضه** اي المذكور
يغني عن البعض الاخر المذكور [illegible] اياه استلزاما ظاهرا
الا انه اي المصنف **حاوله** في التنزيهات المشار اليها **التفصيل**
والتوضيح فلم يكتف في الافصاح عن المقصود على الوجه التام بدلالة
الالتزام ففصل واوضح **قضاء لحق الواجب** سبحانه الواجب ان يكون
في باب التنزيه عما لا يليق به تعالى على الوجه المذكور **و** فعله ذلك

ايضا **ردا على الطايفة المشبهة** الذين غلبت عليهم العامية والجهالة
الى ان شبهوه سبحانه بخلقه في التحيز والصورة والجهة **و** ردا على
المجسمة وهم صنفان فان منهم من يطلق الجسم بمعنى الموجود والقايم
بذاته على ما سبق ذكره ومنهم من يطلقه بالمعنى الممتنع في حقه تعالى
وضلال هولاء اشد بعيدا بالنسبة الى المصنف الامر على ما علم
و ردا على **ساير فرق الضلال والطغيان** من اهل الكفر والعصيان
كالنصارى القايلين بانه سبحانه جوهر واحد اقانيم ثلاثة واليهود
القايلين بالجهة والجسمية والكرامية القايلين باتصافه تعالى
بالحوادث تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا فوقع الرد عليهم من
المصنف **مابلغ وجه** من التفصيل **واكده** اذ لا يخفى ان التفصيل
ابلغ من الاجمال كما ان التصريح اكد من الاكتفاء بدلالة الالتزام **فلم**
يبال المصنف حيث كان غرضه ما ذكر **بتكرير الالفاظ المترادفة**
التي ذكرها في اثنا التنزيهات المذكورة كما في لفظ المتبعض
والمتجزي **والتصريح** اي فلم يبال بالتصريح **بما علم** من الكلام **بطريق**
الالتزام ودلالته على المرام فصرح بنفي لوازم الجسمية وخواصها
من الصورة والتركب والتجزي والتناهي ونحوه مع ان ذلك
معلوم بطريق الالتزام من نفي الجسمية **ثم ان مبنى التنزيه**
تنزيهه تعالى **عما** لا يليق به من الصفات السلبية التي ذكرت
انما هو **على انها** اي الصفات المذكورة **تنافي وجوب الوجود**
بالذات فحيثما ثبتت انتفت وبالعكس وانما كانت منافية له **لما فيها**
اي الصفات التي ذكرت على وجه السلب عنه تعالى **من تابعية** اي المادة

الحدوث اي حدوث المتصف ودليل الامكان اي امكان من قام به على ما اشرنا اليه من ذلك في اثنا التقريب من قوله في توجيه سلب العرضية لانه اي العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يفتقر الى الجزء ما ذكر هناك ومبناه على ان الافتقار ينافي الوجوب وكذا في سلب الجسمية من كون الجسم متركبا او متحيزا او ذلك من امارات الحدوث الى غير ذلك مما عرف تفصيله في محله فالمبنى انما هو على التنافي المذكور لا على ما ذهب اليه في الاحتجاج في هذا المقام على المشايخ اي مشايخ المتكلمين المتقدمون من التمسكات التي يظهر ابطالها بالبيت بادلة قطعية بعد البحث عنها حيث ذهبوا في الاستدلال على نفي العرضية الى ان معنى العرض بحسب اللغة هو ما يمتنع بقاؤه واذا كان كذلك ثبت انه سبحانه ليس بعرض لانه لو كان كذلك لم يكن باقيا واللازم باطل قطعا لامتناع العدم عليه تعالى فالملزوم مثله واما الملازمة فلان معنى العرض ما ذكر بحسب اللغة ولا يخفى ان كون العرض اولا حكم عقلي ولا يصح التمسك فيه بالوضع اللغوي قطعا ثم لو وضع لفظ العرض لما لا يمكن بقاؤه لا يكون ذلك منافيا لقيام البرهان على ان التابع في التحيز لغيره لا يبقى زمانين وايضا فدلالة اللغة على ان العرض لا يبقى انما هي دلالة على انه لا يستمر بقاؤه وهو غير محل النزاع كما هو ظاهر فظهر ان هذا الدليل ليس بقطعي قطعا بخلاف ما استدل به الشارح على هذا المطلوب فانه قطعي لمنافاة الافتقار والاحتياج للوجوب وذهبوا

في

في الاستدلال على نفي الجوهرية الى ان معنى الجوهر بحسب اللغة ايضا هو ما يتركب عنه غيره اي شيء يتركب عنه شيء اخر فلا يجوز ان يكون هو سبحانه جوهرا اذ لو كان كذلك لتركب عنه غيره وهو محال ضرورة انه يكون جزءا منه فمبنى سلب الجوهرية عنه تعالى على هذا انما هو انما هو المدلول اللغوي المفهوم من قولهم فلان يجري على شاكلة جوهره اي اصله الذي يتركب منه وهذا الثوب جوهري الاصل وكون ذلك لا يفيد اليقين غني عن البيان بل في كون ذلك المفهوم من اللغة نظر ظاهر وذهبوا في الاستدلال على نفي الجسمية على ان معنى الجسم في اللغة ما يتركب هو اي الشيء المتركب عن غيره اي غير ذلك الشيء المعبر عنه واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون سبحانه جسما لانه يلزم منه ان يتركب عن غيره وهو محال وكون معنى الجسم ما ذكر انما هو بدليل قولهم اي اهل اللغة هذا الجسم اجسم من ذلك وقد علمت سابقا ان ذلك من الجسامة التي هي صفة مبدء الاشتقاق لا من الجسم الذي هو اسم جنس جامد وقالوا في الاستدلال على نفي التركيب ان الواجب لو تركب لكان ذا اجزاء فاجزاؤه تعالى عن ذلك اما ان تتصف كل منها بصفات الكمال من العلم والقدرة ونحوها فيلزم من ذلك تعدد الواجب لانه يجب تعدد الاجزاء المفروضة وتعدد الواجب محال او لا تتصف الاجزاء المذكورة بصفات الكمال المشار اليها فيلزم من ذلك النقص اي اتصاف الاجزاء اذا انتفت صفة الكمال عن الشيء معنى لاتصافه بالنقص ويلزم من ذلك ايضا الحدوث اي كونه حادثا ضرورة منافاة النقص ووجوب الوجود

اذ الكمال من خواص الواجب كما ان النقص من خواص الحادث
وايضا استدلوا على انتفا الصورة والشكل والكيفية عنه
تعالى بانه لو اتصف بذلك في الجملة فلا يخلوا اما ان يكون
سبحانه وتعالى عن ذلك على جميع الصور وجميع الاشكال
وجميع الكيفيات يعني اما ان يكون متصفا بجميع ذلك
فيلزم من الاتصاف المذكور اجتماع الاضداد وهو محال بالضرورة
فملزومه محال واما الملازمة فبينة لما بين الحرارة والبرودة
والكروية والتضليع من التضاد البين الى غير ذلك او يكون سبحانه
على بعضها اي بعض الصور والاشكال والكيفيات وهي اي هذه
الامور المذكورة التي وقع الترديد فيها بين الاتصاف بجميعها
او ببعضها مستوية في افادة المدح والنقص يعني انها على
السواء من حيث انها صفات مدح او نقص فسواء قلنا انها دالة
على كمال المتصف بها او نقصه هي في ذلك متساوية ضرورة ان الكلام
انما هو في الامور المذكورة من هذه الحيثية والا فالامور التي تترجح
بعضها على بعض من حيث المدح والنقص يختص بنظر اخر وكذا هي
مستوية في عدم دلالة المحدثات التي يستدل بها في اثبات
الصانع وصفاته عليها اي على ثبوتها له تعالى اي الامور المذكورة والحاصل
ان هذه الامور التي استدلوا على انتفائها عنه تعالى اي الامور المذكورة
ليس الكلام فيها الا من حيث انها متساوية فيما ذكره من الدلالة على
المدح والنقص وكون المحدثات غير دالة على ثبوتها او ثبوت شي
منها له تعالى وغير دالة ايضا على انتفائها او انتفا شي منها

عنه

عنه تعالى اذ لا نزاع في ثبوت ما دلت المحدثات على ثبوته
وانتفا ما دلت على انتفائه وكذا الامور المتفاوتة بالمدح والنقص
ما كان منها صفة مدح وكمال فهي ثابتة له تعالى وما كان منها صفة
نقص فهي منتفية فما عداها من الامور مستوية فيما ذكر فلا بد
في الاتصاف ببعضها دون البعض الاخر من مرجح ضرورة ان ترجيح
احد المتساويين على الاخر من غير مرجح محال واذا كان كذلك
فيفتقر المتصف بذلك البعض الى مخصص يخصصه بالاتصاف
المذكور ليكون الترجيح بذلك المخصص ولا يخفى انه يدخل
بواسطة ذلك الافتقار تحت قدرة الغير المخصص وهو كونه مخصصا
ومرجحا لبعض الصفات المتساوية على البعض الاخر فيكون ذلك
المتصف حادثا ضرورة افتقاره الى غيره واحتياجه اليه في ثبوت
بعض تلك الصفات له واللازم باطل ضرورة انه سبحانه قديم
بالذات فالملزوم باطل وهو كونه سبحانه على بعض تلك الصفات
وهذا بخلاف الصفات المقدسة الثابتة له سبحانه مثل
العلم والقدرة والحياة والارادة فانها اي هذه الصفات
الشريفة صفات كمال ومدح غير منافية لوجوب الوجود
وتدل الامور المحدثات بواسطة حدوثها المحوج لها قطعا
على انتفا ضرورة دلالتها على ثبوت اضدادها من العلم والقدرة
ونحو ذلك من الصفات المقدسة فالمشايخ لما استدلوا على انه
سبحانه لا يجوز ان يتصف ببعض تلك الامور للزوم الترجيح
من غير مرجح او الافتقار الى المرجح المستلزم للحدوث استشعروا

المحدثات متصف بهذه الصفات
على ثبوتها اي ثبوت هذه الصفات وانعدامها
له تعالى على ما بينا في الصفات التي
اي اضدادها هذه الصفات على ثبوتها
دلت المحدثات على صفة العلم وذلك
نقص ضرورة ان الى غير
الجهل والعجز والقدرة
لا دلالة للمحدثات على ثبوتها
له تعالى بل تدل قطعا صح

المعراض بانهم قد اثبتوا له تعالى تلك الصفات المخصوصة
وهي بعض من مطلق الصفات في الجملة فيلزم ههنا ما يلزم هناك
فاجابوا اجمالا ان الصفات المثبتة له تعالى صفات كمال واضدادها
صفات نقص فليست مستوية في المدح والنقص حتى يلزم من اثباته
بعضها احد المحالين المذكورين وان اعترض عليهم ايضا بانه
جاز ان يكون هناك صفات كمال اخر سوى هذه فاثبات هذه
دون تلك اثبات بعض الصفات المستوية في افادة المدح اجابوا
بانها وان كانت مستوية في كونها صفات كمال لكنها متفاوتة من حيث
دلالة المحدثات بخلاف هذه الصفات المقدسة فان المحدثات
دلت على ثبوتها له تعالى والحاصل ان الشارح لم يتمسك في نفي التنزيهات
بهذه الادلة التي تمسك بها المشايخ المشار اليهم **لانها** اي الادلة التي
ذهبوا اليها المذكورة **تمسكات** ظنية **ضعيفة** لا يليق التمسك
بها في الاستدلال على المطالب اليقينية عموما فكيف في الالهيات
فهذه التمسكات **توهن عقايد الطالبين** الذين مطلوبهم العلم
اليقيني بهذه المطالب فاذا اخذوها عن هذه الادلة كانت
اعتقاداتهم اياها اعتقادا ضعيفا لانه غير جازم وان فرضناه
جازما فانه قابل للزوال بالتشكيك **وتوسع** اي التمسكات المذكورة
مجال المبتدعة واهل الضلال والاهوا **الطاعنين** في هذه التنزيهات
من المشبهة والمجسمة ونحوهم اذ لهم ان يوسعوا القول حينئذ
في رد هذه التنزيهات ببيان ضعف ادلتها المذكورة **زعما**
منهم اي من الطاعنين **ان تلك المطالب** الالهية **العالية**

وهي

وهي التنزيهات بانه سبحانه منزه عن الاتصاف بالعرضية
والجسمية ونحو ذلك من الامور المفصلة التي يمتنع اتصاف صانع
العالم بها تقوم عليها الادلة القطعية وانما هي **مبنية** اي التنزيهات
المعبر عنها بالمطالب العالية **على امثال هذه الشبه الواهية**
التي هي هذه التمسكات الضعيفة المذكورة وقد علمت وجه طرق
الطعن الى هذه التمسكات فيما يتعلق بنفي العرضية والجوهرية
والجسمية واما التمسك في التنزيه عن التركب بانه سبحانه لو تركب
الى اجزاء ما ذكر فوجه ضعفه منع لزوم تعدد الواجب لذاته على تقدير
اتصاف كل جزء بصفات الكمال ومنع لزوم النقص والحدوث على تقدير كونه
كل جزء على الانفراد غير متصف بذلك وانما يلزم ذلك من عدم
اتصاف مجموع الاجزاء بذلك تعالى الله عن ان يكون ذا اجزاء واما
التمسك في التنزيه عن الصور والاشكال والكيفيات فانه
تعالى لو كان على جميعها لزم اجتماع الاضداد او على بعضها لزم
الافتقار الى مخصص فوجه ضعفه ان يقال جاز قيام مجموعها
بمجموع الاجزاء على سبيل انقسام الاحاد على الاحاد فلا يلزم اجتماع
الاضداد في المحل الواحد وان يكون ذلك المخصص هو اقتضا
الذات فلا يكون غيرا فلا يلزم الدخول تحت قدرة الغير واما
التمسك في التنزيه عن هذه الامور بانها منافية للوجوب قطعا فقوي
قطعي يقوي عقايد الطالبين ويضيق مجال الطاعنين بل يثبت
بدفع شبهة المبطلين **واعترض الخصم المخالف** لاهل الحق في هذه التنزيهات
على باطل دعواه **بالنصوص الظاهرة** من الكتاب والسنة **في الجهة**

اي في الدلالة على ثبوت الجهة **والجسمية** اي كونه تعالى عن ذلك
جسما **والصورة** اي الشكل **والجوارح** اي الاعضا وهذه النصوص
نحو وجاء ربك على العرش استوى يوم يكشف عن ساق يد الله
فوق ايديهم خلق الله ادم على صورته وما في حديث الجارية
اين الله الى غير ذلك واعلم ان للنص اطلاقين احدهما مطلق
الدليل النقلي ظاهرا كان او مؤولا مجملا كان او مفسرا الى اخر الاقسام
واستعمال النص ههنا انما هو بالنظر الى هذا الاطلاق والاطلاق
الثاني هو ما ازداد وضوحا على الظاهر في الدلالة بحيث يسقط
مع ذلك احتمال غير المدلول فتكون دلالته عليه قطعية فالنص
بهذا المعنى قسيم للاقسام المذكورة فلا شي من الظاهر مثلا بنص
وبالمعنى الاول يتناولها جميعا ويوصف بالظهور والافلانص
بالمعنى الثاني فيما ذكر بالاجماع **و** احتج ايضا بالمعقول على زعمه
بان كل موجودين مطلقا **فرضا** اي فرض وجودهما **لا بد ان يكون**
احدهما اي احد الموجودين المفروضين **متصلا بالاخر** اي مماسا له
يعني لا بد ان يكون بينهما اتصال بحيث يتماسان **او يكون منفصلا**
عنه اي عن الاخر بان يكون **مباينا له في الجهة** فيكون كل واحد منهما
في جهة غير جهة الاخر **والله تعالى ليس حالا في العالم ولا محلا للعالم**
وهذا مقطوع به ويلزم منه انه سبحانه لا يكون متصلا بالعالم ولا
مماسا له فبطل القسم الاول فتعين بناء على هذا الانفصال المدعى
كونه حقيقيا **فيكون** سبحانه على ذلك التقدير **مباينا للعالم في الجهة**
فيكون **في جهة** غير جهة العالم التي هو فوقها اذ لا نزاع في وجوب وجوده
تعالى

تعالى وفي كون العالم موجودا او في عدم التماس فيلزم الجهة وكل
ذي جهة متحيز **فيتحيز** تعالى عن ذلك والتحيز يستلزم الجسمية
او الجوهرية **فيكون** سبحانه وتعالى عن قول المبطلين **جسما او**
جزء جسم وهو الجوهر الفرد وباطل ان يكون جزء جسم لانه اخس الاشيا
فيجب التنزيه عنه باتفاق العقلا فيتعين على زعمهم الباطل
كونه جسما **مصورا متناهيا** اذ كل جسم شانه ذلك ويجوز
ان يريدوا بجزء الجسم غير ما ذكر مضافا اليها لانهم فيكون
قوله مصورا شاملا لكل من الجسم وجزئه والا فالجوهر الفرد لا شكل له
فلا صورة له والوجه هو الاول **والجواب** عن هذه الشبهة الباطلة
والاوهام الكاذبة **ان ذلك** الحصر المذكور والانفصال المدعى **وهم**
محض وتخيل باطل اذ يجوز جوازا ان لا يكون لهذا الموجودين
متصلا بالاخر ولا منفصلا عنه وليس هناك انفصال حقيقي
ولا منع خلو قطعا والمصحح للاتصاف بالاتصال والانفصال
المستلزم للجهة انما هو التحيز وقد قام البرهان اليقيني على انتفائه
عليه تعالى بل قد اثبت الحكما وجود جواهر غير متحيزة اصلا
واجمعوا على انها غير متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه ولا داخلة
فيه ولا خارجة عنه لان المصحح لما ذكر انما هو التحيز والجسمية
وهذه الجواهر ليست اجساما ولا اعراضا والمتكلمون وان
منعوا وجودها ففي حكاية ذلك عن الحكما زيادة استبطال
على دعوى المبطلين من المجسمة والمشبهة من الحصر المذكور وكونه
باطلا وان العامية غلبت عليهم حتى قصرت اوهامهم عن ادراك

عه

العقليات بل ربما كما قيل يبدى الغباوة من انشادها صمم
كما تضر رياح الورد بالجعل ومن ثم قيل ان الوهميات تلتبس
بالاوليات كما تقدم الاشارة اليه في مباحث النظر فهولا العوام
دليلهم على مدعاهم انما هو وهم محض وحكم على غير المحسوس المجرد
عن المادة المبرا عن التحيز والصورة الحسية باحكام المادي المحسوس
المتحيز المصور ذي التشكل والمقدار وهي احكام مالوفة للنفس
بواسطة اخذ الوهم اياها من الحس وحكم على غير المحسوس بها تخمينا
باطلا وتخرصا فاسدا اذ الوهم متولد من الحس فلا يدرك الا الموجودات
المادية فاذا اثبت العقل موجودا غير مادي كان الوهم مترددا
بين ان ينفيه اصلا وان يحكم عليه باحكام المحسوس ولولا ان ايده
كفانا باشراق العقل ظلمة الوهم لعم الفساد وعظم العناد واسر الموفق
للرشاد واشار الشارح الى الجواب عما استدلوا به من السمعيات
بقوله والادلة القطعية العقلية المفيدة لليقين قائمة على
ثبوت هذه التنزيهات المذكورة المتقدم بيانها سابقا على وجه
التفصيل فيجب ان لا يعمل في هذا المقام بظواهر هذه النصوص
الظنية اذ يلزم من ذلك رفع القطعي بالظني وهو محال ويجب
ان يفوض علم هذه النصوص التي استدلوا بها من حيث المراد بها
الى الله تع ولا تاول بمعان اخر وانما نؤمن بها على الاجمال ايثارا
للطريق الاسلم الوافي بالسلامة من الخطا في الاعتقادات واعمالا
لمذهب السلف في الوقف على الله او تاول هذه النصوص بتاويلات
صحيحة موافقة لما ادت اليه الادلة القطعية على ما عليه المتاخرون

الامر

وهم

وهم ثم الخلف من التاويل ميلا الى الوقف على والراسخون في
العلم دفعا لمطاعن الجاهلين القايلين بان المراد الظواهر
فانا لم يذكر لهذه النصوص طعنوا بالتعطيل لقصورهم عن
عن ادراك الحكمة في ايراد المتشابه وجذبا بضبع المذعنين
للحق والطالبين للعقايد الصحيحة القاصرين عن ادراك
الحكمة المذكورة فانهم اذا اشكلت عليهم الظواهر خيف عليهم تزلزل
العقايد فاذا اولت النصوص المشكلة بالمعاني المناسبة
للاصول القطعية المذكورة في كتب التفسير والحديث ومطولات
الكلام سكنت عقايدهم وارتفعوا عن حضيض الاشتباه
فيكون التاويل سلوكا للسبيل الاحكم وقد عرف بذلك معنى
قولهم مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف احكم ولا يشبهه
سبحانه وتعالى شي من جميع الممكنات عرضا كان او جوهرا
او جسما ماديا كان او مجردا اي لا يماثله شي منها قال تع ليس
كمثله شي اما اذا اريد بالمماثلة المنفية عنه تعالى الاتحاد اي
اتحاد الموجودين في الحقيقة بان يكون حقيقتهما واحدة
وهما متشاركان في تمام الماهية كما في اتحاد حقيقة زيد
وعمرو بالانسانية فظاهر جدا نفي المماثلة عنه سبحانه بهذا
المعنى على ما هو الحق اذ منافاة ذلك لوجوب الوجود بالذات
بينة خلافا لبعض قدما المتكلمين القايلين بان ذاته
تعالى انما تمتاز عن ساير الذوات باموراربعة وجوب الوجود
والحيوة والعلم التام والقدرة التامة وبعضهم بالالهية

معاني مح

والحكما

الموجبة لهذه الاربعة والحق ما عليه الاشعري والمحققون
ان ذاته سبحانه مخالفة بالحقيقة لساير الذوات فهو سبحانه منزه
عن التماثل واما اذا اريد بها اي بالمماثلة كون الشيئين الموجودين
بحيث يسد احدهما مسد الاخر وينوب منابه سوا اتحدا
في الحقيقة اولا اي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الاخر
فالمماثلة بهذا المعنى ايضا منفية عنه تعالى اما كونها ممتنعة
في حقه سبحانه الاول فلان شيا من الموجودات يمتنع ان يشاركه
في الحقيقة واما كونها ممتنعة بهذا المعنى فلان شيا من الاشيا
كلها من الموجودات الممكنة لا يسد مسده سبحانه وتعالى
في شي من الاوصاف التي هو سبحانه متصف بها فان اوصافه تعالى
من العلم والقدرة وغير ذلك من الارادة والكلام والحيوة
ونحوها اجل واعلا مما في المخلوقات من الصفات المسماة بهذه
الاسما ولا مشاركة بين الصفاتين الا بمجرد الاطلاق اللفظي
والتباين ثابت بينهما بحيث لا مناسبة ولا مشابهة بينهما
اي بين الصفات العالية والصفات السافلة ومن البين ان
الادنى لا يسد مسد الاعلى فلا مماثلة بين الواجب والممكن قال
في البداية ايضاحا لهذا المعنى وتحقيقا له ان العلم منا لا يماثل
علم الباري ولا يناسبه لان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث
مسبوق بالعدم وجايز الوجود لا واجبه ويتجدد في كل زمان
لانه عرض فلا يبقى زمانين فلو اثبتنا العلم صفة لله في نفس
الامر يعني ولو تكلمنا في صفة العلم الثابتة لله في نفس الامر فبينا

ذلك

ذلك بدليله لكان ذلك العلم الثابت صفة لله تعالى
موجودا ازلا وابدا وصفة ثابتة مستمرة البقا وقديما
لا ابتدا لوجوده وواجب الوجود للذات المقدسة على
ما سبق تقريره ودايما وجوده من الازل الى الابد اي
لا ابتدا لوجوده ولا انتها وليست من والى ههنا لابتدا
غاية وانتهايها كما هو ظاهر واذا كان كذلك فلا يماثل
علمه سبحانه علم الخلق بوجه من الوجوه ولا يشابهه في شي
من الاوصاف والحاصل انه تعالى لا يماثله شي من خلقه لا في
الذات ولا في شي من الصفات هذا كلامه اي صاحب البداية
وقد صرح صاحب البداية ايضا بان المماثلة عندنا انما تثبت
بين الشيئين بالاشتراك اي باشتراكهما في جميع الاوصاف
بان يثبت لكل منهما من الاوصاف ما يثبت للاخر حتى لو
اختلفا في وصف واحد بان ثبت لكل منهما من الاوصاف
لاحدهما وصف لم يثبت للاخر او ثبت له ضده انتفت المماثلة
بينهما فلا يكون واحد منهما مماثلا للاخر وظاهر كلام صاحب
البداية محل نظر اذ قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه ظاهره ان
المماثلة تحصل بالاشتراك في وصف واحد وهو مناف لما صرح
به ههنا وقال الشيخ الامام ابو المعين النسفي رحمه الله في
كتاب التبصرة تبصرة الادلة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه
اي زيد عمرا وينوبه اي في الفقه ويسد مسده اي زيد مسد

عمرو في ذلك الباب اي ذلك النوع الذي هو الفقه افتاء"
وتدريسا ونحو ذلك وان كان بينهما اي بين زيد وعمرو
مخالفة بوجوه كثيرة كما اذا كان زيد اصوليا منطقيا
وعمرو لغويا بيانيا واحدهما مولى والاخر عربيا وما نقوله
الاشعرية من انه لا مماثلة بين شيئين الا بالمساواه اي بمساواة
كل منهما للاخر من جميع الوجوه بان يشتركا في جميع الاوصاف فاسد
على ما هو الظاهر من العبارة وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في بيان حكم الربويات الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اي
لا تبيعوا الحنطة بالحنطة الا اذا كان احد العوضين مثلا
للاخر في مقدار الكيل فالنبي صلى الله عليه وسلم اطلق المماثلة
واراد به الاستواء اي استواء العوضين من الحنطة في
الكيل لا غير الكيل لجواز بيع المثل بالمثل كيلا وان تفاوتت
الوزن بان كان احد العوضين المذكورين اثقل وزنا
من الاخر وان تفاوتا ايضا في عدد الحبات والصلابة
والرخاوة والسمرة والحمرة والتدور والاستطالة والصغر
الى غير ذلك والحاصل اتفاق الشرع واللغة على اثبات
المماثلة بين الشيئين مع تفاوتهما واختلافهما في الاوصاف
الكثيرة اذا اتفقا ولو في وصف واحد قال الشارح
والظاهر الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام الاشعرية انه لا
مخالفة بين ما قاله الاشعرية وما قاله صاحب التبصرة لان
مراد الاشعرية بالمساواة المذكورة المساواة من جميع الوجوه

بين

٩٥

بين الشيئين فيما به المماثلة اي في الوصف الذي يشتركان فيه
ويعتبر تماثلهما فيكون احد الشيئين مثلا للاخر اذا اشتركا
في وصف فكان بينهما مساواة من جميع الوجوه في ذلك الوصف
المشترك وان تخالفا في كثير في الاوصاف على ما سبق وهذا
كالكيل المذكور مثلا اذ هو الوصف المشترك بين العوضين
فيعتبر في تماثلهما تساويهما فيه من جميع وجوهه وكذا
الفقه وصف مشترك بين زيد وعمرو فيشترط في تماثلهما
تساويهما فيه من جميع الوجوه وعلى هذا التوجيه ينبغي ان يحمل
كلام صاحب البداية المذكور انفا من التصريح بانه لا بد
في المماثلة من الاشتراك في جميع الاوصاف والا اي وان يحمل
كلامهم على ذلك فاشتراك الشيئين المفروض تماثلهما
في جميع الاوصاف ومساواتهما اي مساواة كل منهما للاخر
من جميع الوجوه الشاملة للصفات النفسية والمعنوية
وغيرها يرفع التعدد بين ذلك الشيئين بالكلية فيعود
ذلك الحكم على موضوعه بالنقض اذ المماثلة تقتضي التعدد
والاشتراك المذكور يقتضي عدم التعدد واذا كان كذلك
فيلغو الحمل على الظاهر فيجب صرفه عنه بالحمل على الوجه
المذكور لتغيير صونا للائمة عن الالغاء والصفات النفسية
عند المتكلمين هي التي تدل على الذات دون معنى زايد عليها
والمعنوية هي التي تدل على معنى زايد على الذات واذا حمل معنى
المماثلة على الاشتراك في جميع الوجوه على جهة التساوي فيها استلزم

بيانه م

للامام

ذلك عدم التعدد ولا نسبية بالقدرة ولا يخرج عن علمه سبحانه وقدرته شي فلا يخرج عن علمه شي من الاشيا كلها على الاطلاق كليا كان او جزئيا موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا ولا يخرج عن قدرته شي من جميع الممكنات وانما كان كذلك لان الوجوب بالذات يستلزم الكمال وانتفا النقص مطلقا ومن ضرورة ذلك ثبوت العلم التام والقدرة الشاملة فلا يخرج عن علمه شي لان الجهل بالبعض من الاشيا المذكورة نقص ولا يخرج عن قدرته شي من الممكنات لان الوجوب الذاتي ينافي ذلك او لان العجز عن البعض منها نقص وقد علمت وجوب التنزيه عنه وايضا فالجهل بالبعض والعجز عن البعض فيه افتقار يلزم المتصف بهما من حيث اختصاص علمه وقدرته بذلك البعض الاخر الى مخصص يقتضي اختصاص العلم والقدرة ببعض الاشيا دون بعض اذ جميع الاشيا متساوية بالنسبة الى تعلق العلم وجميع الممكنات متساوية بالنسبة الى تعلق القدرة والترجيح بدون المرجح محال ولا يعقل اقتضا الذات المقدسة صفة تتعلق بالبعض من جميع ما يصلح للتعلق دون البعض الاخر فيلزم الافتقار الى مخصص خارج وهو محال فيجب التنزه عنه ويلزم من ذلك قطعا انتفا ملزومه وهو الجهل بشي او العجز عن ممكن مع ان النصوص القطعية المفيدة لليقين كما تقدم الادلة العقلية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فثبت المطلوب عقلا ونقلا فهو سبحانه بكل شي عليم وهذا عام غير مخصوص قطعا وقد صرح علماونا بان دلالة العام

قطعية

فكيف يتصور الشمول [illegible]

وعلى كل شي قدير وقد اشار المصنف بذلك الى الرد على فرق الضلال وبين الى ذلك بقوله لا كما تزعم الفلاسفة والمراد جمهورهم لانه نقل عن افلاطون موافقة اهل الحق في ذلك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات وانما يعلم الكليات فيعلم الجزئيات على وجه كلي وهو احدى المسايل التي كفر بها الفلاسفة ولا كما تزعم الفلاسفة ايضا انه سبحانه ولا يقدر على ايجاد اكثر من واحد بنا على ما ادعوه من ان الواحد الحقيقي وهو الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه كلها حقيقية واعتبارية لا يمكن ان يصدر عنه اولا الا واحد وانما جاز ان يصدر عنه ثانيا اكثر من واحد بالواسطة واستيفا القول في ذلك لا يليق بهذا الكتاب ولا كما تزعم الدهرية انه سبحانه لا يعلم ذاته وشبهتهم الواهية في ذلك ان العلم نسبة بين شيين ونسبة الشي الى نفسه محال والجواب ان العلم صفة حقيقية ذات نسبة محضة ولا يمتنع نسبة الصفة الى الذات ولا كما يزعم النظام واتباعه انه سبحانه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح نحو الكذب والظلم وساير القبايح زعما منهم ان القدرة على خلقها نقص وهو سبحانه منزه عنه والجواب ان النقص انما هو العجز عن الممكن وايضا فلا يقبح شي بالنسبة الى فعله تعالى لانه متصرف في خالص ملكه وايضا فالقدرة على ذلك لا تنافي امتناع صدور ذلك عنه على ما ادعا نظرا الى وجود الصارف عن ايجاده وعدم الصارف اليه ولا كما يزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه انه سبحانه لا يقدر على ايجاد مثل

مقدور العبد من افعاله الاختيارية ومعنى ذلك انه فعله سبحانه
لا يماثل فعل العبد حتى لو حرك سبحانه جوهرا الى حيز وحركه العبد
الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وبنى ذلك على ان فعل العبد اما
عبث او سفه او تواضع والله تعالى منزه عن ذلك والجواب منع الحصر
المذكور اذ للعبد افعال مباحة لمصالحه الدنيوية ولو سلم الحصر فهذه
الامور الممتنعة في حقه سبحانه ليست من لوازم ماهية الفعل
وانما تلحقه بحسب قصد العبد ودواعيه فلا ينبغي التماثل بين
فعل الله وفعل العبد بانتفاء هذه الامور اللاحقة لفعل العبد
عن فعله تعالى **ولا كما زعم عامة المعتزلة** وهم ابو علي الجبائي
واتباعه **انه سبحانه لا يقدر على نفس مقدور العبد** لامتناع
اجتماع مؤثرين على اثر واحد والجواب انه لا مؤثر الا قدرة الله
تعالى في جميع العالم اعيانا واعراضا ولا تاثير لقدرة العبد في وجود
فعله وسياتي ايضاح ذلك ان شاء الله تعالى ولما كان اتصافه سبحانه
بكونه حيا عليما قادرا مريدا الى اخره متفقا عليه وانما موضع الخلاف
مبادي هذه الصفات التي تطلق عليها ايضا لفظ الصفات
لان الصفة تقال على ما يحمل بالمواطاة كالعالم وعلى ما يحمل بالاشتقاق
كالعلم بلا نزاع في انه تعالى حي عالم قادر وانما النزاع في هذه
الصفات التي هي الحياة والعلم والقدرة ونحوها فاثبتها اهل
السنة موجودة قديمة متعددة قايمة بذاته تعالى ونفاها
الفلاسفة والمعتزلة اشار الى ذلك بقوله **وله سبحانه صفات**
ثبوتية ذاتية وهي عند جمهور الاشعرية سبعة وعند الماتريدية

ثمانية

ثمانية وعند قدماء المتكلمين من الحنفية اكثر من ذلك
على ما سياتي بيانه فصفاته تعالى بالمعنى المذكور ثابتة قطعا
لما ثبت اعلان الاشعرية بالاتفاق **من انه تعالى عالم قادر**
حي الى غير ذلك من الصفات الباقية وهي متكلم مريد سميع بصير
مكون وهذه الصفة ثابتة عند الماتريدية بلا خلاف للاشعرية
ومعلوم ان كلا من ذلك يعني ان كل صفة من هذه الصفات
المشتقات التي هي العالم والقادر الى اخرها **يدل** ثبوته **على** ثبوت
معنى زايد على مفهوم الواجب لذاته التي لا يصدق في الخارج
الا على الذات المقدسة من غير دلالة على معنى من هذه المعاني فثبوت
هذه الصفات يدل على ثبوت هذه المعاني زايدة على الذات لانها
صفات معنوية فتنافي ذلك بخلاف الصفات السلبية على ما
سبق التنبيه عليه **وليس الكل** من قولنا حي عالم قدير متكلم مريد سميع
بصير **الفاظا مترادفة** مدلولها واحد لانها مختلفة المفاهيم
قطعا اذ المفهوم من العالم المتصف بالعلم والمفهوم من القادر
هو المتصف بالقدرة والعلم غير القدرة وانما قال وليس الكل
للتنبيه على ان مثل المريد والشائي من باب المترادف **ومعلوم**
ايضا **ان صدق** المشتق على الوصف **المشتق على شي** بواسطة
اتصافه به **يقتضي** اي ذلك الصدق **ثبوت ماخذ** ذلك **الاشتقاق**
ومبداه وهو المشتق منه **له** اي لذلك الشي الذي صدق عليه المشتق
كالقائم مثلا فان صدقه على زيد يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق
له وهو القيام واذا كان كذلك **فثبت له** سبحانه بواسطة ثبوت

العالم والقادر والحي وصحة اطلاقها عليه صفة العلم والقدرة
والحيوة ضرورة ثبوت الماخذ لثبوت المشتقات ومفاهيمها
مختلفة وكل مفهوم منها ليس هو المفهوم من اسما الذات بل دال
على معنى زايد عليها فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير
ذلك من الارادة والكلام والسمع والبصر ضرورة صدق المتكلم
والمريد والسميع والبصير عليه تعالى والتلخيص انه سبحانه صدق
عليه عالم وكل من صدق عليه عالم ثبت له صفة العلم وكذا في باقي
الصفات اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان صدق
المشتق الماخذه والكلام في الكبرى طويل المباحث وجمهور اهل
السنة ادلة على هذا المطلوب وهذا احدها ويمكن ان يقال
لا خفا في اثبات هذا الدليل صفة زايدة على الذات ومفهوما
غير مفهومها والخصم موافق على ذلك لكن لا يتم التقريب لان
محل النزاع انما هو ان ذلك المفهوم هل له تحقق وجوده في
نفس الامر ام هو امر اعتباري اذ القول باحاطة الذات
علما بجميع الاشيا على وجه التفصيل من غير توقف في ذلك
على وجود امر زايد عليها متحقق في الخارج كاف في
اطلاق القول بثبوت تلك الصفة كيف وصرايح الكتاب
والسنة ناطقة بها ولا سبيل الى انكارها والجواب ان معنى قولنا
من صدق عليه عالم ثبت علمه انه ثبت له صفة علم موجودة اذ
لا يعقل في الشاهد الا ذلك وفيه نظر من وجهين احدهما انه
من قياس الغايب على الشاهد مع انه كذلك لا يعقل في الشاهد

الا

الا كذلك وفيه نظر من وجهين احدهما انه من قياس لان من الحكما
القايل بان معنى كون الانسان عالما احاطة نفسه الناطقة
بالمعلوم من غير وجود صفة زايدة واعلم ان المخالفين لنا
فين
للصفات على الوجه المذكور قايلون بتحقق نتايجها
وثمراتها من الذات المقدسة وحدها فلا خلاف في انه سبحانه
عالم بجميع المعلومات بصير بجميع المبصرات الى غير ذلك الا ان
اهل السنة يقولون عالم وله علم زايد على ذاته موجود في
لا كما زعم المعتزلة والفلاسفة انه سبحانه وتعالى عالم لا علم له
موجود زايد على ذاته وقادر لا قدرة له كذلك فانه اي زعم
المعتزلة وقولهم بذلك محال ظاهر الاستحالة اذ هو بمنزلة قولنا
في الجسم الاسود هذا اسود متصف بالسواد بحال انه لا سواد له
وهذا محال قطعا اذ لا يوصف الجسم بكونه اسود الا بعد ثبوت
صفة السواد له لكن في كون العالم بمنزلة الاسود من نفي الحيثية
نظر اذ لا يصح ان يقال ذات الاسود تكفي في كونه اسود بخلاف
ذات العالم اذ احاطتها بالمعلوم من غير امر زايد عليها امر يعقل
كونه كافيا في اطلاق العالم وقد نطقت النصوص في الكتاب
والسنة بثبوت علمه تعالى وقدرته وغيرها اي غير العلم والقدرة
من الصفات الباقية قال تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله ان الله
هو الرزاق ذو القوة اي القدرة فاجره حتى يسمع كلام الله
وهذا دليل ثان ودليل ثالث وهو انه دل صدور الافعال
المتقنة منه سبحانه بايجاد العالم على وجود علمه وقدرته القديمين

القايمين بذاته تعالى لا بمجرد تسميته تعالى عالما وقادرا اذ
لا يعقل استناد فعل الفاعل اليه من حيث تسميته بالاسما والا
الفاظ الصفات عليه تعالى قطع النظر عن الاتصاف بها حتى يدل
الافعال على مجرد الاطلاق بل لا بد ان يكون مدلول الفعل
صفة قايمة بالفاعل يصح استناد الفعل اليها والاطلاق فرع
الاتصاف المذكور فتكون الدلالة عليه فرع الدلالة على الصفة
يشير بذلك الى ان المعتزلة ينفون العلم والقدرة ويثبتون
كونه سبحانه يسمى عالما قادرا ويلزمهم بطلان دلالة اتقان
العالم على علم الفاعل وقدرته لانه اذا انما يدل على مجرد التسمية مع
ان دلالته عليهما تكاد ان تكون ضرورية لكن للخصم ان يقول لا نمنع
دلالة ايقان الفعل على ثبوت صفة العلم للفاعل في الجملة الا
ان ذلك لا يستلزم مطلوبكم من وجود تلك الصفة خارجا
اذ يكفي في الثبوت المذكور الاتصاف بتلك النسبة وذلك المفهوم
الاعتباري او الذات المقدسة من حيث انكشاف جميع الاشياء لها
وليس النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة والارادة
ونحوها من الصفات التي هي من جملة الكيفيات النفسية والملكات
الحادثة التي هي اعراض حتى يقال يمتنع اتصافه تعالى بها لانها
وانما النزاع في صفات قديمة باقية ليست باعراض قطعا لما مر
مشايخنا اهل السنة بين في ذلك من قولهم ان الله تعالى حي وله حياة
موجودة باقية ازلية قديمة ليست هي اي الحياة بعرض ولا
معنى مستحيل البقا لاستحالة البقا عرض وصفات الله منزهة

عنه

عنه وانه تعالى عالم وله علم موجود باق ازلي شامل لكل شي
موجودا كان او معدوما ممتنعا كان او ممكنا ليس هو اي العلم
بعرض ولا مستحيل البقا ولا هو اي علمه تعالى ضروري ولا هو مكتسب
اذ هما قسمان للعلم الحادث واما العلم القديم فمنزه عن ان يوصف
بكونه ضروريا او كسبيا وكذا يقولون في ساير الصفات فهو تعالى
قادر وله قدرة ازلية مريد وله ارادة ازلية متكلم وله كلام
ازلي سميع وله سمع ازلي بصير وله بصر ازلي ولا شي منها بعرض ولا
مستحيل البقا بل النزاع بيننا وبينهم في انه كما ان للعالم منا
اي افراد النوع الانساني علم موجود في الخارج هو اي علم
الانسان عرض قايم به اي بالعالم منا زايد عليه فلذا انه وجود
مخصوص وللعلم القايم به وجود اخر حادث هو بايجاده تعالى
فعل الصانع العالم الثابت كونه سبحانه عالما بالاجماع علم هو
صفة موجودة ازلية قايمة بذاته تعالى زايدة عليه اي على ذاته
المقدسة وكذا نقول في جميع الصفات الباقية مثلا كما ان
للقادر منا قدرة هي عرض قايم به مثله سبحانه قدرة هي
صفة ازلية قايمة به زايدة عليه وهكذا فانكره اي ثبوت
الصفات له تعالى على الوجه المذكور الفلاسفة والمعتزلة زاعمين
ان ذلك توحيد ونفي لتعدد الواجب ومن ثمة تسمى اهل التوحيد
وزعموا يعني الطايفتين ان صفاته تعالى عين ذاته ولما كان
ظاهر هذا منكرا من القول زورا اتبعه بتفسير مرادهم بقوله
بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبح

ذلك في المعنى الى نفي وجود صفة العلم وانه لامعنى للعالم
الا النفسة المعنى بالعالمية وتسمى باعتبار التعلق بالمقدورات
قادرا الى غير ذلك فتسمى باعتبار التعلق بالمبصرات بصيرا وبالمسموعات
سميعا وبالمرادات مريدا وبالافهام متكلما فتكون الصفات
هي الذات بالاعتبار لا بالحقيقة قالوا فلا يلزم من هذا التعبير
تكثر في الذات لان المكثر ينافي التوحيد وقد زعموا ان القول
بوجود الصفات زائدة على الذات قائمة بها تكثر فيها قالوا
ولا يلزم من ذلك ايضا تعدد في القدما والواجبات اذ القديم
الواجب حينئذ الذات المقدسة من غير زيادة عليها بصفة
ولا ذات وهذه المقالة تختص بالمعتزلة اذ الفلاسفة يقولون
بتعدد القدما وتكثرها جدا لانهم قالوا بقدم العالم ثم
هذا من المخالفين تعريض بل تصريح باهل السنة وانه يلزم لمن اجابت
اثباتهم الصفات التكثر في الذات وتعدد القدما والواجبات
والجواب عن هذه الشبهة المذكورة من اللزوم المذكور
ما سبق تقريره من ان المستحيل انما هو تعدد الذوات
القديمة وتعدد الواجب لذاته وهو اي التعدد المذكور
غير لازم من القول بثبوت الصفات على الوجه الذي قلنا به
نعم يلزم منه القول بتعدد القدما التي ليست ذواتا وانما
هي صفات قائمة بالذات قديمة بقدمها ليست غيرا لها
ووجوبها انما هو للذات المقدسة على ما تقدم بيانه وهذا
ليس بمستحيل وقد قام البرهان على تحققه فتعين القول

بل

١٠٠

به وكون ذلك منافيا للتوحيد ممنوع قطعا اذ التوحيد
عبارة القول بامتناع تعدد الواجب لذاته والقول بانه تعالى
واحد ولا يقدح في ذلك القول بتعدد صفاته واما انتم
فيلزمكم من نفي الصفات اهمال مفاد الدليل القطعي الدال على
الصفات كون العلم مثلا قدرة وحياة وارادة وكلاما وسمعا
وبصرا ويلزمكم ايضا كون العلم مثلا عالما وحيا وقادرا
ومتكلما وسميعا وبصيرا وكون القدرة كذلك وهكذا في
ساير الصفات ويلزمكم كون العلم او الارادة او غيرهما
من الصفات صانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب
لذاته غير قائم بذاته بيان الملازمة ان الصفات اذا كانت
هي الذات ولا شك في وحدة الذات وتعدد الصفات وهي
اما تحمل على الذات بالمواطاة او بالاشتقاق فلا بد من ذات
وعلم وعالم والمفروض على زعمهم عدم تعدد القدما وان
الصفة هي الذات فتكون الذات هي الصفة فيكون العلم هو
القدرة اذ هو عين الذات والقدرة عين الذات ولا يخفى ان العالم
هو الذات فيكون العلم هو العالم والقادر وصانع العالم
ومعبود الخلق لان هذه تطلق على الذات والمفروض ان العلم
هو الذات واما لزوم كون الواجب لا يقوم بذاته فلان الواجب
لذاته هو الذات والمفروض انه عين الصفة والصفة لا تقوم
بذاتها فيلزمكم ما ذكر الى غير ذلك من المحالات مثل كون الصفة
تقوم بذاتها وان الاشيا المتعددة واحد وان الاثنين اللذين

ويلزمكم من دعوى كون الصفات عين الذات

صح

هما الصفة والموصوف واحد وان الواجب لذاته واجب لغيره
وبالعكس وانه لا فرق بين الصفة المعنوية والنفسية وان
اللازم عين الملزوم وفيه نظر اذ المحالات المذكورة انما تلزم
من ظاهر هذه المقالة ولا يبعد ذلك الى عاقل وهم لا يجوزون
في اختلاف المفهوم ولا يريدون ان الصفة عين الذات الا باعتبار
المذكور اتفاقا فلم تكن صفات ازلية لما ابتدا الوجود ها كما في موصوفه
تعالى قالوا والفرق بين الازلي والقديم ان الازلي اعم لصدقه
على اعدام المحدثات السابقة عليها بخلاف القديم الذي لا يصدق
الا على الموجود فصفاته تعالى ازلية قديمة لا كما تزعم الكرامية
اتباع محمد بن كرام من انه سبحانه صفات موجودة قائمة
بذاته لكنها اي الصفات حادثة مسبوقة بالعدم فجوزوا
قيام الحوادث بذاته تعالى لا مطلقا بل لا بد في الايجاد كلمة
منه واختلفوا فيه فمنهم من قال صفة الارادة ومنهم من قال كن فصاروا
الى ذلك تبريا من تعدد القدما واتفقوا على انها لا تسمى
محدثة بل حادثة فرقا بين صفة الواجب وصفة الممكن
والحجة عليهم ان الصفة المدعى حدوثها ان كانت صفة كمال فلا يجوز
خلو الذات عنها فيلزم قدمها والا فلا يجوز اتصافه تعالى
بها وايضا يلزم من الاتصاف بها عدم التغير المنافي للوجوب
فصفاته مع ازليته قائمة بذاته تعالى ولم يصرح بما علم التزاما
لما اقتضى المقام ذلك ثم هذا الحكم يقتضيه ضرورة انه لا معنى
لصفة الشي مطلقا الا ما يقوم به اي بالشي والمستتر في يقوم

لما

لما ان المعنى ان صفة الشي عبارة عن شي امر يقوم بذلك الشي فيكون موصوفا
بواسطة القيام المذكور فهنا موصوف وصفة واتصاف فالموصوف
الشي والصفة المعنى القائم به والاتصاف قيام ذلك المعنى بذلك الشي
واثبات الصفة للشي يسمى وصفا ثم ان كانت الصفة حقيقية فالقيام
حقيقي والا اعتبارية فالقيام اعتباري فصفاته تعالى قائمة به لا كما
تزعم المعتزلة النافون لصفة الكلام النفسية القديمة القائلون
بما لا يعقل في الصفة من انه سبحانه متكلم بكلام هو اي الكلام الذي
يسمى به متكلما فهو صفة له قائم بغيره تعالى ولزم التناقض في كلامهم
اذ كونه متكلما فهو صفة له بكلام يقتضي عدم قيام كلامه بغيره ضرورة
قيامه به وتصريحهم بقيامه بغيره مناقض لذلك قطعا ولا يستبعد
صدور ذلك من عاقل فضلا عن العلما العظام نظرا الى صرف هذا
الكلام عن ظاهره بقوله مستدركا لكن مرادهم اي المعتزلة بهذه المقالة
نفي كون الكلام مطلقا صفة له سبحانه كما فعلوا في بقية الصفات
من العلم والقدرة وغيرها وفاقا للعلامة سعد الدين لان مرادهم بذلك
اثبات كونه اي الكلام صفة له اي لله سبحانه غير قائمة بذاته تعالى
اذ لا يقول بذلك عاقل لما تبين من امتناع كون صفة الشي لا
تقوم به اذ لا معنى لصفة الشي الا الشي القائم به ولما تمسكت
المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة ونحوهما على الوجه
السابق بيانه بان في اثبات الصفات المذكورة بالمعنى المشار
اليه ابطال التوحيد الحقيقي الذي لا بد فيه من انتفا وجود قديم
غير الله تعالى لما انها اي الصفات التي قلتم بها موجودات قديمة

متعددة متغايرة لذات الله تعالى وكل صفة منها غير الأخرى
فيلزم لزوما ظاهرا قدم موجود غير الله تعالى وقد ثبت أن
وجود قديم غيره تعالى مناف للتوحيد و يلزم قطعا تعدد
القدما إلى الثمانية أو التسعة عند مثبتي التكوين وهم
الماتريدية أو أكثر من ذلك عند مشايخ ما وراء النهر يلزم تعدد
الواجب لذاته من الذات والصفات على ما وقعت الإشارة
إليه سابقا في كلام المشايخ المتقدمين القائلين بترادف
الواجب والقديم أو تساويهما تبريا من القول بإمكان الصفات
ووقع التصريح به في كلام المشايخ المتأخرين كالشيخ حميد الدين الضرير
ومن تابعه من قولهم أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى
وصفاته وهو كلام في غاية الإشكال وقد تقدم تقريره وحمله على غيره
ظاهر وجوابه ولما تمسكت المعتزلة أشار أي المصنف إلى الجواب
عن قولهم في إثبات الصفات إبطال التوحيد بقوله وهي
أي الصفات الموجودة القديمة التي قلنا بثبوتها لا هو سبحانه ولا
هي غيره تعالى يعني أن صفات الله تعالى التي قلنا بها ليست
هي عين الذات أي ذاته تعالى ولا هي غير الذات فتثبت الواسطة
إذا بين كون الشيء أو غيره بالضرورة فلا يلزم على هذا الذي قررناه
إثبات قدم الغير وهو ظاهر لأن الثابت قدمه والحال ما ذكر
زيادة على الذات إنما هو الصفات التي ليست أغيارا والمحذور
إنما هو إثبات قديم هو غير لذاته ولا يلزم أيضا تكثر القدما
ولا تعددها لكن توجه المنع على منع هذه الملازمة الثانية

ظاهر

ظاهر وسيأتي بيانه والنصارى كفروا بالقول بتعدد القدما
المتغايرة التي هي ذات وإن لم يصرحوا بالقدما المتغايرة وتعدد
الذات لكن لزمهم ذلك أي القول بالتعدد على الوجه المذكور الذي
يجب التكفير به لأنهم أي النصارى أثبتوا في عقائدهم الباطلة
الأقانيم الثلاثة التي هي عندهم الوجود والعلم والحياة وربما
قالوا الذات والعلم والحياة وسموها أي الأقانيم المذكورة واحدها
أقنوم بالرومية وهو الأصل الأب وأرادوا به الوجود والابن
وأرادوا به المسيح لما تدرع به في زعمهم الباطل من أقنوم العلم
وروح القدس وأرادوا به الحياة وزعموا أن أقنوم العلم
المسمى بالكلمة انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام والصفة يمتنع انتقالها
والمنتقل إنما هو الذات فجوزوا الانفكاك والانتقال على أقنوم
العلم وقد اتفق العقلا على امتناع انتقال الصفة فلزمهم القول
بأن أقنوم الكلمة ذات بل صرحوا بأن كلا من الأقانيم إله وإجماع العقلا
على أن الصفة لا تكون إلها لأنها لا تقوم بنفسها وأول أوصاف
الإله أن يكون قائما بنفسه وأيضا فالأقنوم معناه الأصل
والصفة لا تفهم من إطلاقه فتبين أنهم إنما أرادوا بالأقانيم الذوات
والحاصل أن المعتزلة شنعوا بأن النصارى كفروا بإثبات ثلاثة قدما
فكيف بمن أثبت قدما كثيرة والجواب أن النصارى كفروا بإثبات
قدما متغايرة هي ذوات كما بين وهو المحذور والصفات التي قلنا
بثبوتها ليست أغيارا على ما سيأتي في بيان معنى الغير بل الحق أن المنافي
للتوحيد إنما هو القول بتعدد الذوات القديمة ولما كان ظاهر

كلامهم ان انتفا التغاير يلزمه انتفا التعدد والتكثر بناء على ان
التعدد يتوقف على التغاير ولهذا اتبع قوله فلا يلزم قدم الغير
بقوله ولا تكثر القدما ولا يخفى انه موضع نظر على ما سبقت الاشارة اليه
كما قال مشيرا الى ذلك ولقايل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على
التغاير ثم بالمعنى المشهور للتغاير لان التغاير بالمعنى المشهور
والتعدد متلازمان مثلا جزما بل بمعنى جواز الانفكاك اي
انفكاك احد الشيئين عن الآخر وجواز انتقاله عنه يريد ان
الغيرين بالمعنى المشهور هما الاثنان مطلقا سواء كانا موجودين
او معدومين او احدهما صفة للآخر او جزء منه وعند متقدمي اهل
السنة الغيران موجودان جاز انفكاكهما فالتغاير على
المعنى المشهور يستلزم التعدد وبالعكس وعلى المعنى الثاني
يستلزم الوجود قطعا وظاهر قول كثير من المشايخ المتقدمين
ان التعدد متوقف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك وعلى هذا
فالصفة والموصوف وكذا الكل والجزء لا يكونان اثنين لانهما
عدد والصفة والموصوف لا تغاير بينهما فلا تعدد فيهما
والمحققون من المتاخرين على ثبوت التعدد مع انتفا التغاير
بالمعنى الكلامي فلا يتوقف عليه فيثبت التعدد في الصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل وان انتفى عنهما التغاير للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد والاثنين والثلاثة والعشرة والمائة والالف الى غير
ذلك من البسائط والمركبات الواقع عليها اسم العدد لا شك
في انها متعددة ومتكثرة مع ان البعض من الاعداد المذكورة جزء
من

من البعض اذ المراد الواحد جزء من الاثنين والثلاثة والعشرة
وكذا الاثنان جزء من الثلاثة والثلاثة جزء من السبعة والسبعة
والثلاثة جزءان من العشرة محل نظر لان تقوم كل عدد بوحداته
التي تبلغ جملتها ذلك فالعشرة مثلا مجموع تلك الآحاد فليست
الآحاد ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة لامكان تصور العشرة بالكنه
مع الغفلة عن هذه الاعداد بخلاف الآحاد ثم ان الشارح جعل الواحد
من الاعداد وهو مخالف لما فسر به العدد انه نصف مجموع حاشيتيه
كالعشرة فانها نصف مجموع التسعة والاحد عشر وهما حاشيتاه
ولقولهم العدد الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون
عددا والجواب ان الواحد يدخل في اطلاق العدد تغليبا او ان
المراد ما يقع في العدد في الجملة فيصدق بالواحد فالمراتب متعددة
متكثرة قطعا والآحاد اجزاؤها والجزء لا يغاير الكل اي لا يكون
غيره كما ان الكل لا يكون غير الجزء بالمعنى الكلامي فقد وجد التعدد
والتكثر بدون وجود التغاير فلا يكون متوقفا عليه وهو
ظاهر وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة القائلين بانه لا
تغاير بين الصفة والموصوف في كثرة الصفات القدسية بالمعنى
السابق بيانه وفي تعددها على التقدير بل متغايرة كانت
الصفات المشار اليها كما هو المشهور من معنى التغاير او غير
متغايرة كما هو مذهب الاشعرية والماتريدية فان العلم به الكل ضروري
والحاصل ان المرام صحة التعدد المجعول في قياس المعترض لا ان ما
باطلا فالاولى في الجواب تسليم صحة الملازمة وان يقال المستحيل

ومنع بطلان اللازم ح

في هذا المقام انما هو تعدد ذوات قديمة كما قال به النصارى
لعنهم الله لا تعدد ذات واحدة قديمة وصفات قديمة فقولكم
يلزم من اثبات الصفات تعدد القدماء مسلم لكن قولكم تعدد القدماء
محال ان اردتم به تعدد قدماء هي ذوات فمسلم ولكنه غير لازم من
اثبات الصفات وان اردتم مطلقا فممنوع والاولى ايضا ان لا
يجترأ على القول بكون كل من الصفات المقدسة او مجموعها واجب
الوجود لذاته لما فيه من اعلام راتب الاشكال ولا ينبغي ان يغتر به كلام
المشايخ على ما سبق بل يقال هي اي الصفات واجبة الوجود
لا لغيرها بل لما هو ليس عينها اي عين الصفات لان المفهوم
ليس هو المفهوم منه ولا هو غيرها لانها صفاته والصفة والموصوف
لا يكون احدهما غير الاخر اعني بهذا الموصوف بانه ليس عين الصفات
ولا غيرها ذات الله تعالى وتقدس فلا تكون الصفات واجبة
لذواتها ويكون هذا اي القول بوجوب الصفات لا لغيرها
بل لموصوفه تعالى مراد من قال من المتقدمين على ما تقدم
الواجب الوجود لذاته هو الله تع وصفاته صرفا لهذا الكلام عن
ظاهره المشكل وحملا للكلام المشكل على ما هو اللائق فقوله والصفات
لذاته بمعنى انها اي الصفات واجبة لذات الواجب تعالى لا لذواتها
انفسها شيء واما شيء في نفسه فهي اي الصفات ممكنة ولا ينبغي ان يطلق
القول بذلك لاجل ما يوهم كما يتوهم من الحدوث بمعنى المسبوقية
بالعدم ولما كان هذا موضع سؤال تقريره ان الممكن ليس بقديم
لما بين القدم والامكان من التنافي اشار الى جوابه بقوله ولا

استحالة

١٢٧

استحالة في قدم الممكن بالامكان الذاتي لان الامكان بالمعنى المذكور
لا ينافي القدم على ما سبق تقريره فالممكن يكون قديما اذا كان ذلك
الممكن قائما بذات القديم الواجب الوجود بالذات وكان ذلك الممكن
ايضا واجبا به اي بالقديم الواجب بذاته وموصوفه ازلا وابدا غير
منفصل عنه فيلزم من قدمه قدمه ومن بقائه ابدا بقاؤه واذا تقرر
هذا فليس كل قديم الها هذا جواب سؤال تقريره ان القول بتعدد القدماء
يلزمه القول بتعدد الاله لان المتبادر عند كثير من اهل الملة ان القديم
هو الاله فاجاب بانه ليس كل قديم الها فانا نثبت قدم الصفات ولا يجوز
ان تكون الصفة الها لانها لا تقوم بنفسها فيبطل استلزام القدم للاله
ولم نقل بان ما ثبت قدمه فهو اله حتى يلزم من وجود القدماء على قولنا وجود
الالهة المتعددة لكن ينبغي في هذا المقام ان يقال تحاشيا عما يوهم
المحذور الله تعالى قديم بصفاته ولا يقال القدماء كثيرة ولا القديم
متعدد ولا القدماء الذات والصفات وبالجملة لا يطلق القول بالقدماء ما
وتعددها لئلا يذهب الوهم عند هذا الاطلاق الى ان كلا منها
اي من القدماء قائم بذاته غير محتاج في قيامه الى الذات فان كلا منها
موصوف بصفات الالهية من الوجوب الذاتي والقيومية ونحوه
واذا قيل بذلك فهو الكفر الصريح فيجب المنع من الاطلاق الموهم لذلك
وكذا القول في اطلاق الامكان وكل لفظ موهم وانما يستغني عن
ذلك ما يضطر اليه في تحقيق المباحث وبيان الحجج عليها وازالة
الشبه عنها ومخاطبة اهل هذه المعاني بها ونقص ذلك على غير
القاصر والله الموفق ولصعوبة هذا المقام واشكاله كما هو غني

عن زيادة البيان ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات بالمعنى الذي قال به اهل السنة فالمعتزلة هربا من القول بتعدد القدماء مطلقا والفلاسفة هربا من القول بامكان الصفات لانهم قائلون بتعدد القدماء بالذات واما القديم بالذات فواحد باتفاق الكل والمعتزلة والفلاسفة زعموا ان التوحيد الحقيقي انما هو بنفي الكثرة عن الواجب تعالى مطلقا ولصعوبة هذا المقام ايضا ذهبت الكرامية الى نفي قدمها اي الصفات فاثبتوها على ما تقدمت الاشارة اليه ولكن قالوا بحدوثها هربا من القول بتعدد القدماء ايضا ولصعوبته ايضا ذهبت الاشعرية والماتريدية الى نفي غيريتها اي الصفات يعني الى نفي كونها غيرا للذات ونفي عينيتها اي نفي كونها عين الذات وكذا اي بعض الصفات بالنسبة الى البعض الاخر هربا من القول بتعدد غيره تعالى فان قيل اعتراضا على القول بنفي العينية والغيرية على الصفات هذا الذي ذهب اليه اهل السنة من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها في الظاهر يعني من حيث ما تعطيه العبارة من المعنى رفع للنقيضين عن الصفات ورفع النقيضين محال مطلقا ومبنى هذا على عدم الواسطة بين كون الشيء عين الشيء او غيره ولبيان المذكورتين بالمطابقة تدلان بالمطابقة على الرفع المذكور وفي الحقيقة وحاصل المعنى جمع بينهما اي النقيضين لانه بالضرورة يستلزم رفع احدهما ثبوت الاخر فيلزم من قولنا ليست عينا كونها غيرا وعكسه فكانه قيل هي عين للذات وغيرها

واما

١٠٥

واما كان كذلك لان المفهوم من اللفظ الدال على الشيء الاخر فهو اي احد الشيئين غيره اي غير الشيء الاخر والا اي وان لم يكن كذلك فان كان المفهوم هو المفهوم فهو عينه العين والغير واسطة ضرورة انه لا واسطة بين ثبوت الشيء ونفيه قلنا في الجواب هذا الاعتراض مبني على تفسير الغيرين بما ذكر وهو المعنى المشهور وليس معنى الغيرين عند اهل السنة ذلك فانهم قد فسروا الغيرية بما يقتضي ثبوت الواسطة بين الشيئين اللذين مفهوم كل منهما ليس مفهوم الاخر من حيث العينية والغيرية فانهم فسروها بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما اي احد الموجودين مع عدم الموجود الاخر بان يصح ان يفرض وجوده مع فرض عدم الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما اي بين ذلك الموجودين فيكون الغيران هما الموجودين اللذين يمكن الانفكاك بينهما فان لم يمكن الانفكاك بينهما فليسا غيرين وان اختلفا مفهوما وفسروا العينية اي كون مدلولي لفظين عين الاخر باتحاد المفهوم وان تعدد اللفظ الدال كما في المترادفين فانه يتحد فيهما مفهوم اللفظين بلا تفاوت اصلا فليس هناك الا معنى واحد وقوله بلا تفاوت اصلا تصريح بلازم اذ لا يتعقل اتحاد المفهوم مع تفاوت في الجملة ولا يقال المفهوم من زيد وعمرو واحد وهو تمام الماهية مع التفاوت بالمشخصات لانا نقول تمام الماهية بعض المفهوم من كل منهما فالمفهومان متغايران قطعا ولا يخفى مغايرة المفهوم الكلي للمفهوم الجزئي ثم من المشكل تفسير بعض المفسرين بانهما

ان لم يكن اي وان لم يكن هو المفهوم المفهوم من اللفظ الدال على الشيء

اي مدلول احد اللفظين غير مدلول الاخر وعلى اعتبار التغاير لحصول هذا المعنى لا يتصور بينهما اي بين ما

موجودان متحدان بالمفهوم بلا تفاوت اصلا وعلى تفسير
الغيرية والعينية بما ذكر فلا يكونان اي الغيرية والعينية
واسطة فيجوز الخلو عنهما وارتفاعهما نقيضين حتى يلزم من
نفي احدهما اثبات الاخر ولا تتصور الواسطة بينهما بل تتصور
بينهما اي بين الغيرية والعينية واسطة فيجوز الخلو عنهما
وارتفاعهما بان يكون الشي لا غير الشي ولا عينه وذلك بان يكون
ذلك الشي بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الشي الاخر ولكنه
لا ينفك عنه ولا يوجد بدونه اي احد الشيين بدون الاخر فيكون
مفهوم احدهما مخالفا لمفهوم الاخر وبينهما في الوجود تلازم
وذلك كالجزء مع الكل فان مفهوم كل منهما ليس هو مفهوم الاخر
ولا وجود لاحدهما بدون الاخر فلا ينفك عنه فلا يكون احدهما
عين الاخر لاختلاف مفهوميهما ولا غيره لعدم الانفكاك وكذا
الصفة مع الذات اذ المفهوم من الصفة ليس هو المفهوم
من الذات فلا يكون احدهما عين الاخر ولا وجود للصفة بدون
الذات فلا يكون غيرها وكذا بعض الصفات المقدسة بخصوصها
مع البعض الاخر فان مفاهيمها الشريفة مختلفة ولا وجود لبعضها
بدون البعض الاخر فان ذاته تعالى ازلية وصفاته ازلية والعدم
على الازلي محال لان الازلي قديم وقد عرفت منافاة القدم للعدم
والواحد من العشرة التي هي كل والواحد جزؤها يستحيل بقاؤه
اي الواحد من العشرة بدونها اي بدون العشرة وفيه نظر ظاهر
لكن مرادهم يستحيل بقاؤه بدونها من حيث كونها جزءا منها لا
من

من حيث ذاته وستعلم ما في ذلك و يستحيل بقاؤها اي العشرة
بدونه اي الواحد وهو ظاهر فلا يكون كل من الواحد والعشرة
عين الاخر ولا غيره ثم ما ذكر من حكم الصفة مع الموصوف انما هو
في الذات والصفات المقدسة بخلاف الصفات المحدثة القائمة
بالذات المحدثة فان قيام الذات المحدثة ووجودها بدون وجود
تلك الصفة المعينة القائمة بتلك الذات المعينة متصور
ممكن اذ يجوز عدمها مع بقاء الذات وانما قيد الصفة بالتعيين
لما ان الذات الموجودة لا بد لها من صفة في الجملة واذا امكن
وجود الذات بدون تلك الصفة فتكون تلك الصفة
غير الذات لامكان الانفكاك وكذا الكلام في بعض الصفات
المتحد موصوفها بالنسبة الى البعض الاخر لجواز وجود بعضها
بدون البعض الاخر كذا ذكروه بما ذكروه في الغيرية من صحة
الانفكاك اي المتقدمون بحيث الغيرية على هذا الوجه وفيه
اي فيما ذكروه نظر تحقيقي لانهم اي السلف ان ارادوا بما ذكروه
في الغيرية من صحة الانفكاك صحة الانفكاك اي امكانه من الجانبين
اي جانبي الموجودين المشروط ذلك في كونهما غيرين انتقض
ذلك عليهم بالعالم مع الصانع تعالى والعرض مع المحل اي
موضوعه الذي هو قايم به اذ لا يتصور اي لا يصح وجود
العالم مع فرض عدم الصانع لاستحالة عدمه اي الصانع
ويتصور قطعا عدم العالم مع وجود الصانع لان العالم ممكن
فهو جائز العدم ولا يتصور ايضا وجود العرض كالسواد مثلا

بدون وجود المحل الذى هو الجسم وهو انتفا تصور وجود العالم
بدون الصانع ووجود العرض بدون محله ظاهر غنى عن مزيد البيان
ولا يكون مرجع الضمير الانتقاض الذى دل عليه انتقض لان الانتقاض
انما يتم بقوله مع القطع بالمغايره بين الصانع تعالى والعالم وبين
العرض والمحل اتفاقا اى باتفاق الصفاتية وغيرهم وتقرير النقض
ان يقال لو كان الغيران هما الموجودين القابلين للانفكاك من
الجانبين لم يكن العالم غير الصانع والعرض غير المحل واللازم باطل
بالضرورة فكذا الملزوم واما الملازمة فلان الانفكاك فى الصورتين
انما هو احد الجانبين كما هو ظاهر وان اكتفوا فى الانفكاك
بجانب واحد يعنى وان لم يشترطوا فى المغايرة صحة الانفكاك من
الجانبين بل اكتفوا فى المغايرة بصحة الانفكاك مطلقا ولو من
جانب واحد وان لم يصح الانفكاك من الجانب الاخر كما فى الصورتين
المذكورتين لزم ثبوت المغايره بين الجزء والكل فيكون كل منهما
غير الاخر وكذا يلزم ثبوت المغايرة بين الذات من المحدثات
والصفة القائمة به واللازم باطل لانه لا قايل من الصفاتية
بان الجزء غير الكل ولا بان الصفة غير الموصوف واما الملازمة فلصدق
صحة الانفكاك فى الجملة على الجزء مع الكل والصفة مع الذات للقطع
بجواز وجود الجزء بدون الكل اذ يجوز وجود الواحد بدون العشرة
وبجواز وجود الذات المحدثة بدون الصفة القائمة به وما ذكر
سابقا من استحالة بقا الواحد بدون العشرة التى هى كل ويوجدها
ظاهر الفساد اذ انعدام بعض احاد العشرة بعنى انعدامها

ولا

١٠٧

ولا يخرج الاحاد الباقية عن كونها اجزا العشرة وعلى هذا فلا
يتم التوجيه السابق بان الواحد من العشرة ينعدم بانعدامها
من حيث كونه جزئها ولا يقال فى توجيه كلامهم المراد بما ذكر
فى تفسير الغيرية من امكان الانفكاك وتصور وجود احدهما
مع عدم الاخر صحة تصور وجود كل منهما اى من الوجودين مع عدم
الاخر ولو بالفرض وان لم يكن وجوده بدون الاخر ممكنا فى نفسه
بان نفرض الانفكاك فيصح تصوره سوا كان الانفكاك ممكنا او
لا وهذا معنى قوله وان كان وجود احدهما مع عدم الاخر محالا
والحاصل انه لا نقال نختار ان المراد صحة الانفكاك من الجانبين ولا
نريد بصحة الانفكاك امكانه بل المراد امكان تعقل الانفكاك وتصوره
واقعا وان كان فى نفسه ممتنعا فههنا امران لا يمكن الانفكاك بينهما
من الجانبين ولكن يمكن تصور انفكاك كل منهما من الاخر وامران
لا يمكن الانفكاك بينهما ولا يمكن تصوره ايضا ومثال الاول
العالم فانه يتصور موجودا مع قطع النظر عن الصانع ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الصانع ووجوده تعالى فصح تصور وجوده بدون
وجود الصانع تعالى محالا فى نفسه فصح الانفكاك فى التصور
من هذا الجانب والاخر فممكن قطعا كما سبق فثبت كون العالم
غيره تعالى وهذا بخلاف الجزء مع الكل حيث لا يصح تصور وجود الكل
بدون الجزء ولا يمكن تعقله كما انه فى نفسه غير ممكن ولا وجود الجزء دون
الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة التى هى كل بدون الواحد الذى هو
جزء منها ولا يصح تصورها بدونه ايضا كذلك يمتنع وجود

وان كان الانفكاك غير ممكن او لا
الانفكاك من الجانبين

الواحد من العشرة بدون العشرة ولا يصح تصوره جزءا من العشرة مع قطع
النظر عنها فلا وجود للواحد منها بدونها اذ لو وجد الواحد من العشرة
بدونها لما كان والحال ما ذكر واحدا من العشرة وجزءا منها لانه لا يكون
واحدا منها الا بالاضافة والحاصل ان كلا من الكل والجزء لا يمكن
انفكاكه عن الاخر ولا يصح تصور انفكاكه ايضا وهذا مثال القسم الثاني
وههنا مناقشة تقريرها ان سياق هذه المقالة انما هو لبيان ما يصح
تصور الانفكاك فيه وان كان الانفكاك غير ممكن وما لا يصح تصور
الانفكاك فيه ولهذا لما ذكر الامر الاول قال بخلاف الجزء مع الكل
فكان المناسب ان يقال فانه كما يمتنع تصور وجود العشرة بدون ذلك
يمتنع تصور وجود الواحد ولكنه اراد ان يحقق المعنى السابق من امر
وجود الجزء بدون الكل فعدل الى هذه العبارة وسكت عما ذكر لظهوره
من السباق والحاصل من بيان امتناع وجود الجزء بدون الكل ان وصف
الاضافة اي اضافة الجزء الى الكل معتبر في مفهوم الجزئية فلا يكون
الواحد جزءا من العشرة بدون اضافة وجوده الى وجودها ويلزم
من ذلك انعدامه بانعدامها وامتناع الانفكاك بين الكل والجزء
من الجانبين حينئذ اي تقديرا اعتبار وصف الاضافة ظاهر فيمتنع
الانفكاك في نفسه ولا يصح ايضا تصوره كما انه يصح تصور الانفكاك
من الجانبين في مسئلة العالم مع الصانع تعالى كالاثنين فتثبت المغايرة
بين العالم والصانع تعالى وتنتفي بين الجزء والكل واذ تمهد
هذا قال الشارح لا يقال ذلك لانا اذا قيل نقول في الجواب
عنه بانهم انه يحمل مرادهم بالانفكاك على تصوره وان كان غير ممكن لانهم

قد

قد صرحوا بما يمنع من ذلك حيث قالوا بعدم المغايرة بين الصفات
المقدسة بناء على انها اي الصفات لا يتصور عدمها اي لا يمكن فلم يريدوا
بذلك مجرد صحة التصور والتعقل مع قطع النظر عن الامكان بدليل
تعليل عدم التصور بقولهم لكونها اي الصفات ازلية ومن المعلوم
ان الازلي وان امتنع لكن يمكن تصور عدمه وان كان محالا كما
حصلت الاشارة الى ذلك في مسئلة العالم مع الصانع تعالى فلا يصح
ان يراد بالتصور ههنا مجرد التعقل وان كان ذلك المنصوص
كلاما مع القطع بانه يصح ان يتصور وجود البعض من الصفات
المشار اليها وذلك البعض كالعلم مثلا او القدرة مثلا ثم تطلب
بالبرهان اثبات البعض الاخر منها كالارادة والكلام مثلا فتبين
ان الصفات المشار اليها لا يمكن وجود بعضها بدون البعض مع انه
يصح ان يتصور بعضها مع قطع النظر عن البعض فلو كان المراد بالانفكاك
مجرد تصوره كانت الصفات بعضها غيرا للبعض الاخر فعلم انهم
لم يريدوا بالتصور والانفكاك وما جرى هذا المجرى في هذا
المقام هذا المعنى الذي حمل عليه مرادهم وهو مجرد صحة تصور الانفكاك
وان لم يكن ممكنا وانما المراد امكان الانفكاك واذا اطلقوا
التصور ههنا فانما يريدون به الامكان مع انه لا يستقيم
الحمل على هذا المعنى ايضا في العرض النسبي مع المحل وذلك لان
الاعراض النسبية لا يصح تصورها بدون محالها فلو كان مرادهم
بالغيرين الموجودين اللذين يصح تصور الانفكاك بينهما وان لم
يكن الانفكاك بينهما ممكنا لم يكن العرض المذكور مع المحل غيرين

واللازم باطل بالاتفاق اما الملازمة فلان هذا العرض مع
محله لا يتعقل منفكا عنه والمفروض اشتراط تعقل الانفكاك
لثبوت التغاير واما بطلان اللازم فبالاتفاق والحاصل
انه لا يصح الحمل على هذا المعنى لوجهين احدهما لزوم المغايرة
بين الصفات والثاني انتفاؤها بين العرض والمحل وايضا
يلزم من ذلك ثبوت المغايرة بين الجزء والكل لانه يمكن تصور
الجزء بدون الكل وما ذكر في الجواب عن ذلك من اعتبار وصف
الاضافة المانع من صحة تصور الجزء بدون الكل فانه لا يتم ولو اعتبر
وصف الاضافة في كون الواحد جزءا من العشرة لزم من ذلك
ضرورة عدم التخصيص عدم المغايرة بين كل متضايفين
اذ لا يمكن تصور احد المتضايفين بدون الاخر فيلزم على هذا
ان يكون كل منهما ليس غير الاخر واللازم باطل بالاتفاق لانهما
غيران كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول اذ
لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في التعقل بل يلزم من ذلك ايضا
عدم ثبوت المغايرة بين الغيرين فيلزم التناقض وذلك
لان الغيرين من الاسماء الاضافية كالاب والاخ والعلة ونحوها لانه
لا يعقل الا بالنسبة الى ما جعل غيرا له وملحوظا معه اذ لا يمكن تعقله
بدونه مما يكون غيرا له وقد فرض غيرا له هذا خلف فالعالم من
حيث كونه علما على وجود صانعه لا يعقل بدونه تعالى وبالجملة
فيلزم من ارادة المعنى المذكور عدم المغايرة بين كل متضايفين
حتى الغيرين ولا قايل بذلك اي بان المتضايفين ليسا غيرين

بل

بل القايلون بان الغيرين الموجودان القابلان للانفكاك قايلون
بثبوت المغايرة بينهما فان قيل في توجيه قولهم ان الصفات ليست
عين الذات ولا غيرها على راي الجمهور القايلين بانه لا واسطة بين كون
الشي عين الشي لا غيره لم لا يجوز ان يكون مرادهم اي الصفاتية بقولهم
في الصفات انها ليست عين موصوفها تعالى ولا غيره انها اي الصفات
لا هو اي موصوفها تعالى بحسب المفهوم اي ليست عينه من حيث المفهوم
لان المفهومين مختلفان وانها لا غيره تعالى بحسب الوجود اذ لا
تمايز بين الذات والصفات من حيث الوجود والهوية ولهذا تتحد
بالاشارة الحسية في الشاهد وهذا الحكم يشمل غير المحسوس ايضا
كما هو حكم ساير المحمولات بالمواطاة بالنسبة الى موضوعاتها فان
المحمول غير الموضوع بحسب المفهوم وهو هو بحسب الوجود والهوية
فانه يشترط الاتحاد بينهما اي بين المحمول والموضوع بحسب الوجود
فيكون احدهما هو الاخر بهذا الاعتبار ليصح الحمل فيقال هو هو و
يشترط التغاير بينهما بحسب المفهوم بان يكون المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر ليفيد الحمل اذ لو اتحدا مفهوما لكان احدهما
عين الاخر فيمتنع الحمل ونحو الغيرا هي الارض تفسير لا حمل وهذا
كما في قولنا الانسان كاتب فالانسان وهو الموضوع كاتب وهو المحمول
لان الانسان هو الكاتب من حيث الهوية وغيره من حيث المفهوم
لاختلاف مفهوميهما وبهذا يخالف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح
فيه الحمل لتخلف شرط وهو الاتحاد بحسب الوجود وكذا قولنا الانسان
انسان فانه وان صح فيه الحمل من حيث الاتحاد المذكور لكنه لا يفيد فان

فيلزم الفرق بين قولنا الانسان حجر وقولنا زيد جاهل والحال انه
عالم والجامع ان المحمول والموضوع في الصورتين لم يتحدا ذاتا في
الوجود قلنا الحمل صحيح في الثانية وان كانت كاذبة لان المراد امكان
الاتحاد في الوجود دون الاتحاد ممتنع في الاولى وههنا لطيفة ينبغي التفطن
لها وذلك انه ليس المراد من تغاير المفهوم ههنا التغاير بحسب المفهوم
الاصلي دايما بل يكفي التغاير بحسب الارادة على ما سبق بيانه في بحث
حقايق الاشيا ثابتة قلنا في الجواب لا يجوز ان يكون ذلك مرادهم
لان هذا المعنى المذكور انما يصح في مثل العالم والقادر ونحوهما بالنسبة
الى الذات مما يحمل عليها مواطاة فيقال العالم ليس غير الذات لاتحادهما
في الوجود وليس هو هي لاختلاف مفهوميهما لا في مثل العلم والقدرة
بالنسبة الى الذات اذ لا يصح ان يقال العلم هو الله بخلاف قولنا العالم
هو الله فهذا المعنى انما يصح الحمل عليه في المشتقات لا في المبادي مع
ان الكلام انما هو فيه اي في مثل العلم والقدرة بالنسبة الى الذات اذ
الاتفاق على اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية ونحوهما والنزاع انما
هو في ثبوت العلم والقدرة زيادة على الذات في الوجود ولا يصح هذا
المعنى ايضا في الاجزاء الغير المحمولة على الكل للعرو من انها ليست اغيار الكل
كالواحد الذي هو جزء من العشرة التي هي كل واليد التي هي جزء من
زيد اذ لا يصح حمل الجزء في كل منهما على الكل ولا العكس واذا كان
كذلك فلا بد في الغيرية من معنى يصح معه منع اطلاق الغير على
الصفة بالنسبة الى الذات وعلى الجزء بالنسبة الى الكل فالاولى ان يقال مرادهم
بما ذكر من المعنى المقتضي للوجوب في بحث الغيرية الى المعنى المشهور من

كون

كون الاثنين هما الغيرين مطلقا سواء كانا صفة وموصوفا او جزءا
وكلا او لا على ما سبق بيانه والحاصل ان قولهم وادلتهم طافحة بما ينافي
ذلك وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة غيره وكون اليد من
زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر ابن حارث من ايمة
المعتزلة وقد خالف جعفر ابن حارث في ذلك الذي قال به في الغيرية
جميع المعتزلة وعد ذلك القول من جهالته اي جعفر وهذا القول
الذي جهل جعفر حيث قال بخلافه من كون الواحد من العشرة لا يكون
غيرها ويد زيد لا تكون غيره انما قلنا به لان العشرة اسم موضوع
لجميع الافراد التي هي اجزا العشرة متناول ذلك الاسم لكل فرد منها
لا على الانفراد بل مع اعتباره التي هي بقية الافراد ونسبة ذلك
التناول الى جميع الافراد على السوا فلو كان الواحد من العشرة
غيرها لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة المتناول له اسمه
وان تكون العشرة موجودة او معقولة بدونه اي الواحد لانه لا كل
بدون جزئه وكذا نقول في يد زيد بالنسبة اليه لو كان يد زيد
غيره لكانت اليد غير نفسها لان زيدا متناول لكل جزء منه مع
اعتباره هذا كلامه اي صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان
ما قال به جعفر هو المعنى المشهور وعليه الجمهور واما ثانيا فلان قوله
مع اعتباره صريح في تغاير اجزا الشي عندهم وفيه نظر واما ثالثا فلان
كون جزء الشي غير الشي لا يلزم منه ان يكون غير الكل جزءا من اجزايه
حتى تكون غير النفسية واما رابعا فلان يد زيد معه ليست كالواحد
من العشرة لان العشرة لا تكون بدون الواحد بخلاف زيد به

لانه يبقى بدون بده لعدا وقال امام الحرمين والمعول في ايضاح معنى
الغيرين ليس من القواطع عندي اذ لا يدل عليه قضية عقلية ولا
ادلة قاطعة سمعية فلسنا نقطع بابطال قول من قال من المعتزلة
كل شيئين غيران واعتقد الامام الرازي بما ذكره المتكلمون من ان
الشي بالنسبة الى الشي قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على
لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما وعلى هذا فامتناع اطلاق الغيرية
على الصفات بالنسبة الى الذات امر لفظي اذ هو لفظي وهي
اي صفاته الازلية التي قال بها اهل السنة العلم وهي صفة قديمة
ازلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها اي الصفة المعلومات الموجودات
والمعدومات عند تعلقها اي القدرة بها اي بالمقدورات وتعرف
القدرة في الاصل بانها صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد بها
على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل والحياة وهي صفة ازلية قائمة بذاته تعالى توجب صحة
العلم والقدرة له لذلك فسرها الجمهور من اهل السنة والمعتزلة واما
الحيوة بمعنى اعتدال نوعي للمزاج الحيواني او صفة مقتضية للحس
والحركة الارادية فيمتنع اتصافه تعالى بها والقوة وهي بمعنى
القدرة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة والسمع وهو
صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات والبصر وهو
صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمبصرات فتدرك كل صفة منهما
ما يتعلق بها ادراكا تاما منكشفا فتدرك صفة البصر المبصرات لا
على سبيل التخيل والتوهم فان ذلك صفة لادراك قوة البصر الحادثة

اذ

بلغ

111

اذ الراجح عندهم ان الابصار انما هو بانعكاس صورة المرئي بتوسط
الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء
من الجليدية على شكل مخروط قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة
كالواو وليس هناك مخروط اصلا الا على سبيل التوهم المحض والتخيل
الصرف تعالى الله عن ذلك وتدرك المقدسة المسموعات لا على طريق
تاثر حاسة ووصول هواء متكيف بالصوت اذ ادراك الانسان
المسموع انما هو بتاثر حاسة سمعه المودع في العصبة المفروشة
في مقعر الصماخ ووصول الهوا المتكيف بالصوت الى تلك العصبة
فتقرعها وهو معنى تاثر الحاسة فتدرك القوة المودعة فيها وصفة
السمع المقدسة منزهة عن ذلك وجمهور اهل السنة على ان كلا من
السمع والبصر صفة مغايرة لصفة العلم ولا يلزم من قدمهما
يعني صفتي السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات اذ التعلق حادث
ومن البين ان في السمع والبصر الحادثين يجوز خلوهما عن التعلق
مع ثبوتهما فلا يلزم من قدمهما قدم متعلقاتهما كما لا يلزم من
قدم العلم وصفة القدرة قدم المعلومات التي هي متعلقات العلم
وقدم المقدورات التي هي متعلقات صفة القدرة لانها اي الصفات
المقدسة صفات ازلية قديمة بذاته تعالى محدثة لها اي الصفات
المشار اليها تعلقات بالحوادث التي هي متعلقاتها ثم حدوث
تعلق القدرة انما هو عند من لا يثبت صفة التكوين اما من
يثبتها فان القدرة عنده جعل الاشيا ممكنة الوجود واما ايجاد
الاشيا فانه صفة التكوين اما من يثبتها كذا قيل والارادة والمشيئة

وهما عبارتان مترادفتان عن صفة في الحي توجب اي تلك
الصفة تخصيص احد المقدورين المتساويين بالنسبة الى
القدرة من الفعل والترك والضدين كتخصيص الجسم بشكل
معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان
في احد الاوقات المتساوية بالنسبة الى القدرة ايضا بالوقوع
اى تخصيص احد المقدورين بوقوعه في ذلك الوقت دون ما
عداه من الاوقات مع استواء نسبة القدرة الى الكل من المقدورات
والاوقات ومع كون تعلق صفة العلم تابعا للوقوع اى وقوع
احد المقدورين يريد ان الارادة غير القدرة لان القدرة
لا تصلح للتخصيص لان نسبتها الى الكل ونسبة الكل اليها على السوا
وغير العلم لانه تابع للوقوع فلا يصلح ان يكون مخصصا اذ لا معنى
له الا الاحاطة بالشي على ما هو به والمخصص متبوع فلا يكون علما
وفيه بحث اذ تعلق العلم عن الوقوع لا ينافي تقدم العلم بالوقوع
عليه قبل حصوله وصلاحيته لان يكون مخصصا كما قال به الفلاسفة
اذ لا ارادة عندهم ويسمونه العناية علمه تعالى بالنظام الاكمل قالوا
وقولنا ان العلم تابع للوقوع لانه ظله وحكاية عنه انما هو في العلم
الانفعالي لان العلم اما فعلي وهو سبق صورة المعلوم الى العالم
فتكون تلك الصورة العقلية سببا لوجودها في الاعيان كما
تعقل شكلا ثم تجعله موجودا او انفعالي كما تستفاد الصورة
العقلية من الموجود او لا فعلي ولا انفعالي كما في علمه تعالى
فانه عندهم عين ذاته وفيما ذكر المصنف من قوله والارادة

والمشيئة

والمشيئة في حيز ذكر الصفات الازلية القائمة بذاته تعالى تنبيه
على الرد على من زعم ان المشيئة صفة واحدة ازلية قديمة وان الارادة
حادثة قايمة بذاته تعالى متعددة بتعدد الارادات وهم الكرامية
وعلى الرد على من زعم انها حادثة قايمة بنفسها لا بمحل وهو قول
اكثر معتزلة البصرة وعلى الرد على من زعم ان معنى ارادة الله
تعالى فعله الصادر عنه تعالى انه سبحانه ليس بمكره على ذلك الفعل
ولا ساه عنه وقت صدوره ولا مغلوب عليه بالالجا اليه والفرق
بين المكره والملجا ان الملجا من لا يجد وجها لما الجي اليه كالملقى من
شاهق على شخص ليقتله والمكره من لا يجد وجها لما اكره عليه الا بالصبر
على ما اكره به وان معنى ارادته تعالى فعل غيره انه سبحانه امر به
اى بذلك الفعل فاعلم حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا
له سبحانه وهو قول الحسين النجار من المعتزلة قال الشارح في
الرد عليه كيف يصح القول بذلك وقد امر سبحانه كل مكلف بالايمان
وساير الواجبات ومن المعلوم قطعا كثرة من لم يأتمر فلم يقع
الفعل المامور به في الجملة ولو شا سبحانه ذلك الفعل لوقع لكنه
لم يكن مرادا فلم يقع وقد لزم من قول النجار كون المامور به مرادا
وان لم يقع وهو مناف لقوله تعالى ولو اراد ربك لامن من في الارض جميعا
وقال ابو الحسين والنظام والعلاف والجاحظ وابو القاسم
البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بما في الفعل من النفع
والمصلحة وهي الداعية الى وقوعه والفعل ومنه التخليق وهو
عبارة عن صفة موجودة زائدة ازلية قايمة بذاته تعالى تسمى

اي الصفة المشار اليها التكوين ويسمى تخليقا اي التكوين والكلام
وعدل المصنف عن لفظ الخلق الذي هو مصدر خلق الى لفظ التخليق
لشيوع استعماله اي لفظ الخلق في المخلوق من ارادة اسم المفعول
بالمصدر كما في الضرب والمضروب والترزيق هو تكوين مخصوص
من التخليق صرح به اي بالترزيق بعد التخليق اشارة الى ان مثل
التخليق بالفعل والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير
ذلك مما اسند فعله في الشرع الى الله تعالى نحو الاعزاز والاذلال
والقبض والبسط والقهر والعفو والانعام والاكرام الى غير ذلك
كل وصف منها اي الاوصاف المذكورة راجع الى صفة موجودة
حقيقية ازلية قائمة بالذات المتعالية هي اي الصفة التي
هي المرجع التكوين الذي هو التخليق الازلي ومبدا التخليق
بالفعل لا كما يزعم الامام ابو الحسن الاشعري واتباعه من انها
اي التكوين والترزيق والتصوير ونحوها اضافات الى الصانع
تعالى وصفات للافعال اي افعاله تعالى فهي عندهم صفات
اعتبارية راجعة الى القدرة والارادة والكلام الذي بواسطة
مباحثه سمي العلم بالكلام هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى عبر عنها
اي صفة الكلام بالنظم العربي المنزل المسمى بالقران المركب
من الحروف المعهودة والكلمات وذلك اي ثبوت هذه الصفة
امر لا بد منه بدليل ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه
معنى قبل وجود العبارة ثم يدل عليه اي على ذلك المعنى الذي
يجده في نفسه بالعبارة المفهمة لذلك المعنى او يدل عليه بالكتابة

او

او الاشارة فانهما من جملة الدوال اما دلالة الكتابة فظاهرة
واما الاشارة فكما يشير الانسان الى احد بعينه ان ياتيه يجي وهو
اي ذلك المعنى الذي يجده في نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها
غير العلم بالشيء اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه كما اذا اخبر
بمجي زيد ولا شعور له بذلك بل قد يخبر عن شيء وهو يعلم خلافه
كما اذا اخبر بمجي زيد وهو يعلم انه لم يجي فلو كان ذلك المعنى
النفسي هو العلم بالشيء للزم امتناع الاخبار عن ما لا يتعلق العلم
به واللازم باطل بالضرورة واما الملازمة فلانه لا تحقق للشي
بدون ما لا بد منه في تحققه والاخبار انما تكون عن المعنى القائم
بالنفس فاذا فرضنا علما لا يتحقق الاخبار بدونه وقد تحقق الاخبار
عن الشيء بدون العلم هذا خلف وهو اي المعنى النفسي غير الارادة
ايضا لانه قد يامر الانسان غيره بما لا يريده كمن امر عبده قصدا
الى اظهار عصيانه مولاه فيما امره به بتركه فعل المامور به واظهار
عدم امتثاله اي العبد له وامره اي المولى فلو كان ذلك المعنى الارادة
لم يتحقق الامر بدون الارادة اذ الامر انما يكون عن معنى قائم بالنفس
ايضا ويسمى هذا المعنى الذي يقوم بالنفس الذي تبين انه غير
العلم والارادة كلاما نفسيا يدل عليه الكلام اللفظي على ما اشار
اليه الاخطل الشاعر التغلبي النصراني من طبقة الفرزدق وجرير
بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
اي على ما في الفؤاد وقال امير المؤمنين ابو حفص عمر ابن الخطاب رضي
الله عنه اني زورت اي زينت في نفسي مقالة وهممت ان اقولها فاشار اليه

ابو بكر رضي الله عنه ان اسكت وتكلم هو فلم يترك شيئا مما اردت
ان اقول له الا قاله وكان ذلك في امر الامامة يوم سقيفة بني ساعدة
من الانصار رضي الله عنهم وكثيرا ما تقول لصاحبك مخاطبا
له ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك وانما تشير الى ذلك المعنى
النفسي والدليل على ثبوت صفة الكلام له سبحانه امران قطعيان
احدهما اجماع الامة على انه سبحانه متكلم وايضا تواتر النقل
عن الانبيا عليهم السلام انه تعالى متكلم فثبت الامر الاول
بطريقين والامر الثاني انه من ثبت كونه متكلما ثبت له صفة
الكلام والى ذلك اشار بقوله مع القطع باستحالة ثبوت
المتكلم من غير ثبوت صفة له هي الكلام فالمسلك في اثباتها
هو المسلك السابق بيانه البارى سبحانه متكلم وكل متكلم ثابت
له صفة الكلام فالبارى ثابت له صفة الكلام فثبت بالادلة
القطعية ان لله تعالى صفات قديمة قائمة بذاته تعالى وهي
ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين
والكلام فالقدما على هذا تسعة الذات المقدسة وقدمها
ذاتي والصفات المقدسة وقدمها بقدم الذات وعند
الاشعرية ثمانية لانهم لا يثبتون صفة التكوين وعند المعتزلة
لا قديم الا الذات وعند قدما الحنفية القدما كثيرة لكثرة
الصفات الثبوتية عندهم على ما ياتي وعند الفلاسفة الممكنات
القديمة كثيرة جدا والقول الحق على اختصاص الواجب تعالى بالقدم
الذاتي ولما كان في الصفات الثلاثة الاخيرة التي هي الارادة والتكوين

والكلام

والكلام زيادة نزاع بين المتكلمين بالنسبة الى ما في الصفات
وزيادة خفا فيها من حيث التصور المطلوب ووجوه ادلته
كرر المصنف الاشارة الى اثباتها اي الثلاثة الاخيرة واثبات
قدمها زائدة على الذات وفصل الكلام فيها ببعض التفصيل
اذ تمام التفصيل محله المطولات فقال وهو اي الله تعالى متكلم
ازلا وابدا بكلام بمعنى قديم هو صفة له قائمة به ضرورة امتناع
اثبات المشتق مطلقا كالعالم والقائم والمتكلم للشي مطلقا قديما
كان او حادثا من غير قيام ماخذ الاشتقاق ومبداه وهو المشتق
منه به اي بذلك الشي فاذا اثبت المشتق لشي وجب ثبوت المشتق
منه صفة لذلك الشي قائمة به وقد ثبت انه تعالى متكلم فوجب ثبوت
الكلام صفة قائمة به وقد ثبت انه تعالى متكلم فوجب ثبوت الكلام
صفة قائمة به تعالى فان قيل ماخذ اشتقاق المتكلم هو التكلم
قلنا ثبوته يستلزم ثبوت الكلام وفيه نظر لانه يقتضي على هذا ثبوت
صفتين ولا قائل به والوجه ان التكلم والكلام صفة واحدة
بالذات وفي هذا التقرير من المصنف والاستدلال من الشارح
رد على المعتزلة حيث ذهبوا في هذه المسالة الى انه تعالى
متكلم بكلام فقد اثبتوا ماخذ الاشتقاق ولكن على وجه لا يتم حيث
زعموا انه تعالى متكلم بكلام هو اي الكلام قائم بغيره تعالى ليس هو
صفة له تعالى ضرورة امتناع اتصاف الشي بصفة قائمة بغيره فكلامهم
متناقض لان قولهم متكلم بكلام مقتضاه قيام ذلك الكلام به
وقولهم قائم بغيره مناقض له وتفسير مرادهم بانه متكلم بايجاد

الكلام في غيره خلاف اللغة والمعقول ازلية لا ابتداء لوجودها
لا ابتداء الوجود وجودها ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
اذ لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز في حقه التغير وهو محال وايضا
فهي صفات كمال فلا تكون الا ازلية وايضا لو كانت حادثة
لزم خلو الواجب عن الاتصاف بها ضرورة انها مسبوقة بالعدم
فيلزم النقص ليس كلامه تعالى من جنس الحروف وهي الكيفيات
المخصوصة العارضة للاصوات او المجموع من العارض والمعروض
ولا من جنس الاصوات التي هي الكيفيات الهوائية المسموعة
ضرورة انها اي الحروف والاصوات اعراض حادثة ولا عرض
الا وهو حادث مشروط حدوث بعضها في الوجود بانقضاء وجود
البعض الاخر والقول باشتراط ذلك قطعي لان امتناع وجود
التكلم والتلفظ بالحرف الثاني من الكلمة الملفوظة بدون انقضاء
الحرف الاول منها الحكم بديهي غني عن الاستدلال وفي هذا
الذي ذكره من انه ليس من جنس الحروف والاصوات رد على
بعض الحنابلة دون جمهورهم قال الحافظ ابن رجب وربما
نسبوه الى الامام احمد والصحيح الصريح عن احمد انه كان يبدع
قائل ذلك اي قائل ان التلفظ بالقرآن غير مخلوق وجعل
ابن رجب القول بذلك ضعيفا عندهم ونسبته الى الامام
باطلة وفيه ايضا رد على الكرامية القائلين اي بعض الحنابلة
والكرامية وكذا الحشوية بان كلامه سبحانه عرض من جنس
الحروف والاصوات ومع ذلك اي مع القول بعرضيته فهو قديم

وكانه

وكانه اشاره بهذا المعنى الى حمقهم وغفلتهم عن ما في كلامهم من
التنافي المقتضي لبطلانه قولهم وسقوطه اذ القول بالعرضية
وبالتركب من الحروف المتعاقبة في الوجود في حيز التصريح
بالحدوث وقد استشنع الكرامية القول بقدم ما هذا
شانه فقالوا بالحدوث وهو اي الكلام الذي الكلام فيه صفة
له سبحانه اي معنى قائم بالذات كما هو شان سائر الصفات
منافية هذه الصفة للسكوت الذي هو اي الذي تفسيره
ترك التكلم مع القدرة عليه اي على التكلم وللآفة اي ومنافية
للآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اي الآلات التكلم اما بحسب
اصل الفطرة اي الخلقة كما في الخرس فانه آفة خلقية يمتنع معها
التكلم لفساد في الآلة او بحسب ضعفها اي الآلات المذكورة
وعدم بلوغها حد القوة على التكلم كما في حال الطفولية
وصغر السن اذ الآلات في الصغر تضعف عن ذلك لكنها تقوى
بالتدريج حتى تبلغ الحد الذي يتم به الاستعداد للتكلم والحاصل
ان الآفة قسمان لانها اما بامر خلقي او من حيث ان الآلة لم تبلغ الحد
المذكور فان قيل اعتراضا على القول بمنافاة الكلام للسكوت
والآفة هذا الذي ذكرتموه من المنافاة انما يصدق على الكلام
اللفظي اذ منافاته للسكوت لكونه ضده ظاهرة وكذا الآفة
اذ شرط تحققه عدمها دون الكلام النفسي لانه لا ينافيهما اذ السكوت
والخرس انما ينافي كل منهما التلفظ دون النفسي لجواز الاجتماع اذ قد
يريد الانسان كلاما في نفسه ويسكت عن التلفظ به مع القدرة او يمنعه

عنه افة. قلنا في الجواب المراد بالسكوت والامر المنافيين للكلام
النفسي السكوت والامر الباطنيان اما السكوت الباطني
فهو بان لا يريد الانسان في نفسه التكلم مع القدرة عليه وقوله
او لا يقدر على ذلك اي على تدبير الكلام في نفسه بيان للآفة
الباطنية ولا يخفى منافاتهما لهذا المعنى للكلام النفسي واتم هذا
المقرر بقوله فكما ان الكلام نوعان لفظي ونفسي وهما الدال
والمدلول فكذا ضده اي ضد الكلام بنوعيه اعني بالضد السكوت
والخرس فكل منهما نوعان ايضا سكوت باطني ينافي الكلام النفسي
وخرس باطني ينافيه ايضا وسكوت ظاهري ينافي الكلام اللفظي وخرس
ظاهري ينافيه ايضا والله تعالى متكلم بها اي بصفة الكلام المشار اليها
وهو امر ناه مخبر بها يعني انه اي الكلام صفة واحدة في نفسها
غير متعددة وان قلنا انها تتكثر الى الامر والنهي والخبر فليس ذلك
لاختلافها في نفسها وتكثرها بل باختلاف التعلقات المضافة
اليها فهي من حيث التعلق بالطلب امر ونهي لانه اما طلب فعل
او ترك ومن حيث التعلق بالاخبار خبر فهي في التعلق والوحدة
كالعلم والقدرة وساير الصفات كالارادة والسمع والبصر فان
كلا منها اي من هذه الصفات واحدة في نفسها موجودة قديمة
والتكثر والحدوث مضاف اليها انما هو في التعلقات والاضافات
بحسب التعلقات والمضافات ولا منافاة بين كون الصفة واحدة
قديمة وتعلقاتها كثيرة حادثة وانما قلنا بذلك لما ان ذلك القول
المبعد عن التكثر ما امكن اليق بكمال التوحيد اذ المعترض في

هذا

هذا المقام نفي الكثرة ما امكن وانما نثبت من الصفات واحوالها
ما لا بد منه في الكمال والجلال اللذين هما مقتضى الوجوب بالذات
ولانه لا دليل عقلا او شرعا على تكثر كل صفة منها في نفسها ولا
اثبات لشيء دون دليله فان قيل اعتراضا على القول بوحدة
صفة الكلام هذه الاقسام التي هي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام
لا يعقل وجوده اي الكلام بدونها اي هذه الاقسام اذ لا وجود
للشيء بدون اجزائه ولا وجود للكلي بدون جزئياته قلنا
في الجواب قولكم لا وجود لصفة الكلام بدون هذه الاقسام ممنوع
اذ اقسام الشيء التي لا وجود له بدونها انما هي اقسامه الحقيقية
لا الاعتبارية اما الاقسام الحاصلة بواسطة التعلقات فهي عارضة
للشيء يعقل وجوده بدونها كما في تنوع القدرة بواسطة التعلق
مع تحققها بدونه بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام الثلاثة
المذكورة او الخمسة بضم الاستفهام والنداء اليها عند التعلقات
اي تعلقات الكلام النفسي باحد تلك الاقسام وانما يصير احدها ويحصل
ذلك الاقسام بحسب اختلاف التعلق فيما لا يزال والمراد به الازمنة
المتعاقبة التي لها ابتداء واما في الازل فلا انقسام لصفة الكلام
اصلا واعلم ان القول بوجود صفة الكلام في نفسها مذهب جمهور
الاشعرية والماتريدية بانها لا تتصف باحد الاقسام المذكورة في الازل
بل فيما لا يزال فهو مذهب عبد الله ابن سعيد القطان من ائمة الاشعرية
وقد اشار الشارح في شرح المقاصد الى ضعفه وذكر ان الاقرب ما ذكره
امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد

بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر
والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع
المتعلقات كما في ساير الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك
كنه هذا المعنى انتهى وما ذكره ماخوذ من كلام الماتريدية وحاصله
انه مع كونه واحدا في نفسه يتصف في الازل بعدة الاقسام وقال الامام
الآمدي ومن بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القايم بذاته
خمس صفات مختلفة وهي الاقسام المذكورة **وذهب بعضهم** وهو
الامام الرازي رحمه الله **الى انه** اي الكلام النفسي **في الازل خبر ومرجع**
الكل اي بقية الاقسام **اليه** اي الى الخبر **لان حاصل الامر اخبار عن**
استحقاق الثواب على الفعل اي الفعل المامور به **و**استحقاق
العقاب على الترك اي ترك الفعل المامور **وحاصل النهي على**
العكس من حاصل الامر فهو اخبار عن استحقاق الثواب على الترك
والعقاب على الفعل **وحاصل الاستخبار** وهو الاستفهام **الخبر**
عن طلب الاعلام فهو الخبر عن الاستعلام **وحاصل الندا الخبر عن**
طلب الاباحة من المنادى ولما كان الاستخبار طلب استخبار عدل
في حاصله عن الاخبار الى الخبر والتزم ذلك فيما عطف عليه للمناسبة
لكن لم يجعل حاصل الامر والنهي الاخبار عن طلب الفعل والترك
كما في الاستخبار والندا **ورد** ما ذهب اليه من ذلك **بانا نعلم اختلاف**
هذه المعاني الخمسة بالضرورة فلا شك ان الخبر ما نشاء ولا ان الامر
باستفهام ونحو ذلك ولا خفا في تباين مفاهيمها وان ما ذكره من
الحاصل انما هو لازم المعنى على ما فيه من النظر وليس هو المعنى ولا جزءه

واستلزام البعض من هذه المعاني **للبعض** الاخر منها كاستلزام
الندا مثلا الاخبار عن طلب الاجابة **لا يوجب الاتحاد** بينهما
في المعنى والمفهوم كما هو غني عن زيادة البيان **فان قيل**
استشكالا على القول بان الكلام في الازل منقسم الى هذه
الاقسام **الامر والنهي** وجودهما **بلا وجود مامور ومنهي**
يتوجه اليهما الخطاب **سفه وعبث يجب** قطعا **التنزيه عنه**
ولا وجود لهما في الازل **والاخبار في الازل بطريق المضي كذب**
للقطع لا مضي بالنسبة الى الازل فانه يكون مثل قوله تعالى انا ارسلنا
نوحا الى قومه خبرا في الازل **قلنا** في الجواب **ان نجعل الكلام** النفسي
في الازل امرا ونهيا وخبرا كما ذهب اليه ابن سعيد القطان **فلا**
اشكال ولا توجه لهذا السوال **وان جعلناه** في الازل منقسما اليها
فالامر على هذا **في الازل يكون ايجاب تحصيل المامور به** لا في
الازل بل **في وقت وجود المامور** بذلك الامر الازلي **وصيرورته**
اي المامور موجودا **اهلا لتحصيله** اي مكلفا بتحصيل المامور به
فيكفي في كون الكلام امرا في الازل **وجود المامور في علم الآمر** تعالى
في الازل وهذا ممكن في الشاهد **كما اذا قدر الرجل** العاقل في نفسه
ابنا لم يوجد في الخارج بعد **فامره** اي الرجل ابنه المقدر امرا نفسيا
انه لتفعل كذا فيكون مطالبا لابنه الذي وجوده في علمه بذلك
الفعل **بعد الوجود** اي وجود ابنه في الخارج وهذا لا يعد سفها
وعبثا فالقول بانه لا بد للامر من المامور مسلم ولكن لا يلزم من ذلك
تحقق المامور في الخارج بل يكفي وجوده في الجملة ولمثل الامر والنهي اعترض

بان يقال ذلك عزم على الطلب لا طلب ورد بانه طلب والايلام
ان لا يكون الوجود الان مامورا بالامر السابق في زمنه عليه السلام
واجيب بان ذلك ضمني وقد تحقق في الصورة المذكورة وجود المامور
وقت الامر في الجملة واما الاخبار عن الماضي بالنسبة الى الازل فلا
تحقق له وان وجدت صورة الماضي لان الازل لا يتصف بشي من
الازمنة الثلاثة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى
فلا تحقق لهذه الازمنة في الازل لتنزيهه تعالى عن الزمان مطلقا
لما سبق من ان وجوده تعالى ليس زمانيا وكذا وجود ذاته
المقدسة فاخباره تعالى في الازل غير زماني فلا يكون بطريق المضي
لان خلق الزمان متاخر عنه ولا يتغير بتغير الزمان والتغير انما هو
في التعلق كما ان علمه تعالى غير زماني لانه ازلي لا يتغير بتغير الزمان
وانما محل التغير التعلق كما مر غير مرة ولما صرح المصنف بازلية
الكلام النفسي حاول التنبيه على ان القران ايضا قد يطلق على
الكلام النفسي القديم القايم بذاته تعالى كما يطلق اي القران على النظم
المتلو المعجز الحادث لانه عبارة عن هذه العبارات المتركبة
من هذه الحروف وكلا الاطلاقين حقيقي لما سياتي من ان لفظ القران
مشترك لفظي فقال والقران بالمعنى النفسي كلام الله تعالى وصفته
غير مخلوق لانه ازلي وعقب القران بكلام الله تعالى ولم يعدده
لما ذكره المشايخ المتقدمون من الماتريدية وغيرهم كما هو في التبصرة
من انه يقال في هذا المقام القران كلام الله تعالى غير مخلوق
فيكون ذكر كلام الله تلو ذكر القران معينا لاحد المعنيين بخصوصه

وصارفا

وصارفا للفظ القران عن معناه الاخر فيقال هكذا ولا يقال
القران غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم القاصر ان المراد المعنى
الاخر الذي هو النظم المتلو وان المولف من الاصوات والحروف
المشروط وجود بعضها بانقضا البعض قديم غير مخلوق كما
ذهب اليه بعض الحنابلة والحشوية جهلا منهم باللازم من هذه
المقالة الظاهر لزومه وفساده وقصورا في التصور لغلبة
العامية والبعد عن ادراك العقليات او عنادا ممن ظهر لهم
منهم فساد هذه المقالة فلم ينزع وقد غلا جدا من قال بقدم
الكاغد والغلاف ويجزم ببراءة الامام احمد ووجوه اهل مذهبه
عن ذلك واقام المصنف قوله غير المخلوق مقام لفظ غير الحادث
تنبيها للطالب على اتحادهما اي اللفظين لفظ غير المخلوق ولفظ
غير الحادث اذ معناهما واحد وقصد اجرى الكلام وسوقه
وضوح العبارة على وفق متن الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم
فيما اخرجه ابن عدي في الكامل من حديث ابي هريرة وقال الحفاظ انه
موضوع واورده ابو الفرج ابن الجوزي في الموضوعات القران
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
لكن هذه المسألة لم تكن في الصدر الاول فيها كلام ولهذا اجمل هذا
اللفظ على ان المراد انه غير مفترى ومن قال انه مفترى فهو كافر
ومنه قوله تعالى ان هذا الا اختلاق وقوله تعالى ان هذا الا افك
الاولين وتنصيصا على محل الخلاف وموضع النزاع بين اهل
السنة والمعتزلة بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين المذكورين

وهو اي محل الخلاف بالعبارة المشهورة ان القران مخلوق وهو قول
المعتزلة او غير مخلوق وهو قول اهل السنة ولهذا اي ولكون
العبارة المشهورة انما هي بلفظ الخلق بدون الحدوث تترجم هذه
المسئلة بمسئلة خلق القران ولا يقال مسئلة حدوث القران
وتحقيق الخلاف وكونه معنويا بيننا وبينهم اي المعتزلة في هذه
المسئلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي صفة ازلية قايمة به تعالى
وهو قولنا ونفيه اي نفي الكلام النفسي ومنع وجوده بالمعنى المذكور
وهو قول المعتزلة لا الى ما هو الظاهر من هذا الاطلاق الذي يفهم
منه الاتفاق على اتحاد الموضوع والاختلاف في المحمول بل قولهم مخلوق
محمول موضوعه الكلام اللفظي وقولنا قديم محمول موضوعه الكلام النفسي
لا اللفظي والا اي وان لم يكن في هذه المسئلة كما ذكر فنحن اهل السنة
لا نقول بقدم الالفاظ والحروف التي هي الكلام اللفظي وانها
غير مخلوقة حتى يتحقق الخلاف في ذلك وانما نوافقهم فيه وهم
اي المعتزلة لا يقولون بحدوث كلام نفسي يعني لا يثبتون
له تعالى صفة كلام نفسي ويقولون بانه مخلوق ولو قالوا به لقالوا
بقدمه كما قلنا لانهم لم تغلب عليهم العامية كالكرامية حتى يقولوا
بحدوث صفة قايمة به تعالى وانما شان صفة الكلام عندهم
شان بقية الصفات من نفي وجودها زايدة على الذات ودليلنا
على ثبوت هذه الصفة ما مر تقريره وهو انه ثبت بالاجماع
وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم فثبت
هنا المشتق قطعا ولا معنى له اي لثبوت كونه تعالى متكلما

سوى انه متصف بالكلام كما عرفته سابقا وهو يطلق على اللفظي
والنفسي ولكن يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى واتصافه
به لما مر من البرهان على امتناع قيام الحوادث به تعالى فتعين
ان يكون المعنى القايم به تعالى هو الكلام النفسي القديم بالضرورة
فبحث ههنا ان الشارح قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على
الايمان بوجود الباري وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة
النبي بدلالة معجزته ولو توقف شي من هذه الاحكام على الشرع
لزم الدور ولا يخفى ان حجية الاجماع انما تستفاد من الشرع المتوقف
على الكلام فكيف يثبت بالاجماع فالاولى الاستدلال بما تواتر
عن الانبياء من انه تعالى متكلم اذ لا توقف لثبوت النبوة على
الشرع وهو ظاهر ولا على الكلام لان تصديقه تعالى للنبي
باظهار المعجزة على يده امر فعلي لا قولي واما استدلالهم
اي المعتزلة على القول بخلق القران بان القران متصف بما
هو من صفات المخلوق المختصة به المستلزمة لحدوث موصوفها
ومتصف بما هو من سمات الحدوث ودلايله من التاليف
والتنظيم وهما بمعنى او التنظيم اخص لانه التاليف الظاهر
حسنا بتناسبه والانزال جملة والتنزيل شيئا فشيئا المنافي
ذلك للقدم وكما كونه اي القران عربيا مسموعا فصيحا معجزا
فانها اوصاف للنظم المتلو وهو لا يكون صفة له تعالى ولكن
كونه مسموعا ينافي ذلك عند الشيخ الاشعري على ما يأتي الى غير
ذلك من كونه ذكرا محدثا ومجعولا وكتابا في اللوح المحفوظ

ومختلفا باختلاف المحال ونحو ذلك من لوازم الحدوث فانا
بقوم ذلك الاستدلال حجة على بعض الحنابلة الزاعمين قدم
ما هذا اشارته لا علينا لانا قايلون بحدوث النظم وبموجب
هذا الاستدلال كما تقرر انفا وانما الكلام والخلاف بيننا
وبين المعتزلة في المعنى القديم الذي هو الكلام النفسي فاثبتنا
ونفوه والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما
لانه معلوم بالضرورة لاهل الملة ولم يمكنهم نفي ماخذ الاشتقاق
مع ثبوت المشتق ذهبوا الى انه تعالى متكلم لا بالمعنى الذي قلنا
به بل بمعنى ايجاد الاصوات والحروف التي هي النظم المعهود في محالها
التي يقوم بها من الملك والنبي وغيرهما او بمعنى ايجاد اشكال
الكتابة اي نقوش الحروف المنظومة المشاراليها في اللوح المحفوظ
اولا قبل التلفظ به فيكون قرانا وان لم يقرا وهذا على اختلاف
بينهم اي المعتزلة فمنهم من قال ان اطلاق المتكلم انما هو بايجاد
القران كتابة في اللوح المحفوظ ومنهم من قال بايجاده في الملفظ
وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة للقطع بانه لا يطلق
المشتق على شي وماخذ الاشتقاق قايم بغيره بل لا بد من قيامه
به لا من اوجدها اي الحركة في غيره لانه موجد لها لا متحرك
اذ المشتق انما يقتضي ثبوت الماخذ لمن اطلق عليه لا ثبوت
ايجاد الماخذ والا فلو صح اطلاق المتحرك على من اوجد الحركة
في غيره لصح اتصاف الباري سبحانه بالاعراض المخلوقة لانه اوجدها
في محلها كالقيام والقعود والسواد والحمرة ونحو ذلك تعالى الله

عن

عن ذلك اي عن الاتصاف المذكور وان يشتق من الصفات
المخلوقة اسما تطلق عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الملازمة
فظاهرة اذ المسوغ لاطلاق المشتق اذا مجرد ايجاد المشتق منه
ويلزم من ذلك ايضا ان يكون لكل عرض ناعت متنوع بان
احدهما من قام به والاخر من اوجده وفساد ذلك غني عن البيان
لانه يقتضي ان يكون الصباغ اسود كما ان الثوب اسود ونسبة
هذا الى عاقل مستبعدة فتذكر ما قدمه الشارح من قوله لكن مرادهم
نفي كون الكلام صفة له تعالى لا اثبات كونه صفة له تعالى غير قايم
بذاته ومن اقوى شبه المعتزلة التي يتمسكون بها في الطعن في
مذهبنا في هذه المسئلة قولهم انكم متفقون على ان القران
اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا وهذا القول يستلزم
كونه اي القران مكتوبا في المصحف اذ لا معنى لكونه بين الدفتين
الا ذلك مقروا بالالسنة مسموعا بالاذان ضرورة تواتره وكل
ذلك المذكور من كونه مكتوبا مقروا مسموعا من سمات الحدوث
ودلايل كونه مخلوقا وذلك معلوم بالضرورة وانتم لا تقولون ان القديم
صفات الحادث المختصة به فلزم التناقض واشار المصنف الى
الجواب عن هذه الشبهة بقوله وهو اي القران الذي هو كلام الله
النفسي الازلي مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة والرقوم
وصور الحروف الدالة عليه اي القران فانه يفهم من تلك النقوش
لا بمعنى ان ذلك المكتوب والله حقيقته محفوظ في قلوبنا ثابت
في اذهاننا اي بالالفاظ المخيلة الثابتة في القوة الخيالية مثلا

للكلمات الملفوظة وصور لها كصور الحروف الخطية مقروء
بالسنتنا بحروفه الحقيقية الملفوظة المسموعة فالحرف يكون
خطيا وخياليا وحقيقيا مسموع باذاننا بذلك ايضا اي بالحروف
الملفوظ وملو مع ذلك غير حال فيها ومع ذلك الاطلاق والوصف
الذي ظاهره الحلول ليس القران الذي هو الصفة القديمة حالا
في المصاحف التي قلنا انه مكتوب فيها ولا في القلوب التي قلنا
انه محفوظ فيها ولا في الالسنة التي قلنا انه مقروء بها ولا في الاذان
التي قلنا انه مسموع بها بل هو معنى قايم بذات الله تعالى نعني
ازلي يلفظ بالالسنة ويسمع بالاذان بالنظم المخصوص المعهود
الدال عليه اي على القران النفسي ويحفظ بالنظم المخيل في الذهن ويكتب
بنقوش واشكال هي حروف خطية موضوعة للحروف اللفظية
الدالة عليه اي على القران النفسي الكلام ثم النقوش تختلف بحسب اختلاف
الاوضاع وليست الكتابة والقراءة والحفظ والسمع الواقعة عليه
صفات له حقيقة لان ذلك محال وانما هذا كما يقال مثلا النار
جوهر محرق وهذا بمنزلة قولنا الكلام صفة ازلية تذكر
اي النار باللفظ وهذا بمنزلة قولنا مقروء بالالسنة ويكتب
بالقلم بمنزلة قولنا مكتوب في المصاحف ولا يلزم منه اي
من كون النار مذكورة مكتوبة كون حقيقة النار صوتا
وحرفا او نقشا وشكلا فكذلك لا يلزم من قولنا ان القران
مقروء مكتوب ان يكون حقيقته صوتا وحرفا او رقما متصفا
بشيء من سمات الحدوث وذلك لان معنى كونه مقروءا بالالسنة

مقروء ما يدل عليه ويرشد اليه وتحقيقه اي تحقيق الوجه
المسوغ لهذا الاطلاق ان للشيء في الجملة وجودات اربعة وجودا
في الاعيان كتحقق هوية الانسان في الخارج ووجودا في الاذهان
لحصول صورته في الذهن ووجودا في البيان وهو معنى قوله في العبارة
كما اذا قلنا الانسان ووجودا في البنان وهو معنى قوله في الكتابة
كما اذا رقمت حروفه فالكتابة تدل على العبارة لانها وضعت
للدلالة عليها وهي اي العبارة تدل على ما في الاذهان وهو
اي ما في الاذهان يدل على ما في الاعيان فالوجودات الاولان
حقيقيان والاخران اصطلاحيان ولهذا يختلفان وسما يختلف به
الاذهان اعتبار هذه الوجودات بالنسبة الى شيء هو الكتابة
مثلا مليا مل واذا تمهد هذا فحيث يوصف القران بما هو من لوازم
القديم وصفاته المختصة به كما في قولنا القران غير مخلوق القران
صفة قايمة به تعالى ونحو ذلك فالمراد اذا من اطلاق القران
حقيقته الموجودة في الخارج وهي الصفة الازلية المسماة
بالكلام النفسي وهذا الاطلاق من حيث الوجود في الاعيان
وحيث يوصف اي القران بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
المختصة به يراد به اي بالقران الالفاظ المنطوقة المسموعة
كما في قولنا قرات نصف القران اذ النفسي لا يتجزى وهذا الاطلاق
من حيث الوجود في العبارة او يراد به الالفاظ المخيلة كما في
قولنا حفظت القران وهذا من حيث الوجود في الاذهان او
يراد به الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث مس القران

اذ لا يمكن من النفسي ولا اللفظي ولا الذهني فيكون هذا الاطلاق
من حيث الوجود في الكتابة وحاصل الجواب انا لم نصف الكلام النفسي
بشي من سمات المحدثات والوصف المذكور انما يجب الاعتبارات
المذكورة وههنا جواب اخر وهو ان الموصوف بهذه الصفات
انما هو القران بالمعنى الاخر وثاني زيادة ايضاح **ولما كان دليل**
الاحكام الشرعية انما هو بالقران بالمعنى الاخر الذي هو **اللفظ**
دون المعنى القديم النفسي **عرفه** اي القران بالمعنى الاخر **ايمة الاصول**
اصول الفقه **بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر** المعجز
بسورة منه **وجعلوه** اي القران بالاطلاق المذكور **اسما للنظم**
والمعنى جميعا ولما كان هذا موضع نظر تقريره ان القران له معنيان
احدهما المعنى النفسي والاخر النظم العربي المخصوص ولا شي من واحد منهما
بالاخر وقد عرف من حيث الاطلاق والثاني بالمكتوب المنقول
فكيف يجعل بالنظر الى ذلك اسما للنظم والمعنى اشار الى الجواب
عن ذلك بقوله **اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد**
المعنى ولا للمجموع من النظم والمعنى وانما المعنى ملحوظ في
التسمية وفي التلويح ما نصه كما قالوا القران وهو النظم
والمعنى جميعا وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه
عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال
على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى انتهى وفيه نظر لما صرح به
مشايخنا من ان النظم والمعنى ركنان للقران احدهما اصلي
وهو المعنى والاخر زايد وهو النظم ونظروا ذلك بالايمان بالنسبة

الى

الى الاقرار والتصديق ورتبوا على ذلك ان الزايد يسقط
اعتباره عند الحاجة حتى جازت القراءة بالفارسية حال
العجز عن العربية كما يسقط اعتبار الاقرار حال الاكراه على كلمة
الكفر هذا ولا يخفى ان المنزل والمنقول والمتواتر انما هو
النظم ثم انهم ان ارادوا بالمعنى المعنى النفسي فقد قوي الاشكال وان
ارادوا امرا اخر فيحتاج الى بيانه وبالجملة فالمبحث مشكل **واما**
الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى انه يجوز عقلا **ان يسمع ومنعه** اي الجواز **الاستاذ**
ابو اسحاق الاسفرايني فقال بامتناع سماعه **وهو** اي منع
الجواز المذكور **اختيار الشيخ ابي منصور** الماتريدي وعلى هذا
فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله عند الاسفرايني والماتريدي
حتى يسمع ما يدل عليه بل يتعين ان يكون ذلك معنى هذه
الاية لان الله تعالى يقول وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه وهذا **كما سمعت علم**
فلان اي سمعت ما يدل على علمه والا فلا يمكن ان يكون العلم
مسموعا الا انه يلزم ان الشيخ **موسى عليه السلام** لم يسمع الصفة
المقدسة عند هولاء وانما **سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى**
النفسي ولما استشعر الشارح ان سماع ما يدل على الصفة لا يقتضي
تخصيص موسى عليه السلام باسم الكليم لعدم اختصاص هذا السماع
اشار الى الجواب عن ذلك بقوله **لكن لما كان** سمعه عليه السلام للصوت
الدال على الصفة **بلا واسطة الكتاب** المنزل **والملك** الذي ينزل

يقال له

به على الانبيا وهو وصف مختص خص موسى عليه السلام باسم
الكليم بان غيره من الانبيا الا من شا الله انما سمع بالواسطة المذكورة
فان قيل اعتراضا على القول بان الكلام حقيقة في النفسي مجاز
في النظم لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى النفسي القديم الذي هو
الصفة مجازا في النظم المولف المعهود لصح نفيه اي نفي كلام الله تعالى
عنه اي عن النظم المولف اذ ذاك من امارات المجاز كما في قولنا في
الشجاع ليس باسد فلو كان مجازا لصح النفي بان يقال ليس النظم
المنزل المعجز المفصل الى الايات والسور كلام الله تعالى واللازم
باطل لان النفي غير صحيح والاجماع على خلافه اي على ان النفي باطل
فالملزوم باطل وهو كون الكلام مجازا في النظم وايضا المعجز
المتحدى به اي الذي يعجز عن الاتيان بسورة من مثله
ويتحدى به النبي بغيره وحقيقة التحدي طلب معارضة
ما جعل شاهدا على الدعوى تعجيزا للمنكر بقول يكذبني فلياتنا
اذا ابا رتبة الفعل ونازعه الغلبة هو كلام الله تعالى حقيقة
بالاجماع ولا يقال هذا هو المدعى وليعينه لانا نقول هو غيره
لان المحكوم عليه اولا النظم وههنا المعجز المتحدى به وهما
غيران مفهوما وان كانت هذه الصفة انما هي جارية على النظم
ولهذا قال مع القطع بان ذلك اي الاعجاز والتحدي انما يتصور
في النظم المولف من الكلمات المفصل الى السور والايات
اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة والتحدي بها واعجاز
الجاحدين والحاصل ان النظم يطلق عليه الكلام حقيقة لا مجازا

بدليلين

بدليلين احدهما الاجماع على عدم صحة نفيه عنه الثاني الاجماع
على ان المعجز المتحدى به كلام الله حقيقة ولا يصدق ذلك
الا على المشار اليه قلنا في الجواب التحقيق القول بمقتضى الا [ستدلال]
المذكور والتزام موجبه ونقول ان لفظ كلام الله تعالى في النظم [حقيقة في]
ايضا وعلى هذا فهو اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
القايم بذاته تعالى ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام اليه تعالى كونه
اي الكلام بالمعنى المذكور صفة حقيقية لله تعالى من اضافة
الصفة الى الموصوف وبين الكلام اللفظي الحادث المولف من
السور والايات ومعنى الاضافة على هذا المعنى انه اي الكلام مخلوق
لله تعالى ولما كان هذا الوصف شاملا لكل كلام حادث اشار
الى خصوصية هذا الخلق المقتضية لاختصاص هذا النظم بالاضافة بقوله
ليس هو من تاليفات المخلوقين فليس للعبد فيه صنع اصلا واذا تقرر
ذلك فلا يصح النفي اي نفي كلام الله تعالى عن النظم اصلا لانه حقيقة
فيه ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله حقيقة لما تبين
ومعنى كون الاعجاز والتحدي فيه من حيث تعلقهما به وكونه
محلهما وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه اي لفظ كلام الله
تعالى مجاز يعني في النظم وهو منشا السوال فليس معناه اي ما وقع
في هذه العبارة انه اي كلام الله تعالى غير موضوع للنظم المولف
حتى يصح نفيه عنه بل معناه ان الكلام في التحقيق اولا وبالذات
اسم للمعنى القايم بالنفس مع قطع النظر عن اللفظ وتسميته
اللفظ به اي بالكلام ووضعه اي الكلام لذلك اي اللفظ انما هو

اى فعل التسمية والوضع باعتبار دلالته اى اللفظ على المعنى
النفسى المسمى اولا وبالذات بالكلام والحاصل ان هذا القايل
انما اطلق المجاز من حيث المعنى لا من حيث انه وصف للفظ لان
المعانى قد توصف بالحقيقة والمجاز كما يوصف بهما اللفظ
وهنا كما يقال الحيوة حقيقة هى العلم والايمان واما اعتدال المزاج
بحسب الحس والحركة بالارادة فتلك حياة مجازية لم يحصل التمدح
بها خلافا للاول قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه اى كافرا
فهديناه او جاهلا فعلمناه وانت تعلم ان الحيوة حقيقة فى
اعتدال المزاج المذكور مجاز فى العلم والايمان وذهب بعض
المحققين وهو صاحب المواقف وفاقا للعلامة محمد الشهرستاني
فى كتابه نهاية الاقدام على ما ذكره السيد والظاهر انه انتصاره
الى المعنى فى قول مشايخنا الاشاعرة وغيرهم ان كلام الله تعالى معنى
قديم فقد صرح الشيخ ابو الحسن الاشعرى بان الكلام هو المعنى النفسى
ليس هو فى مقابلة اللفظ حتى يراد به اى بالمعنى فى كلامهم هذا
مدلول اللفظ ومفهومه الذى هو بازاء اللفظ فلا شئ من احدهما
بالاخر بل مرادهم بالمعنى ههنا ما هو فى مقابلة العين اى الجوهر
القايم بذاته والمراد به اى بالمعنى ههنا ما لا يقوم بذاته
لانه اذا فى مقابلة ما يقوم بذاته واذا كان كذلك فلا منافاة
بين اللفظ والمعنى بل يصدق المعنى ولا يمتنع ان يكون اللفظ
معنى فيصح ان يكون النظم الشريف معنى لانه لا يقوم بذاته كساير
الصفات فانها انما تقوم بالذات ويقال لها معان لذلك

والتلخيص

والتلخيص ان للمعنى اطلاقين احدهما ما يقابل اللفظ وهو
مدلوله فلا يصدق به والثانى ما يقابل العين وهو بهذا
الاطلاق لا يقال فى مقابلة اللفظ فيصدق به ومراد المشايخ
بالمعنى فى قولهم كلام الله معنى الاطلاق الثانى فتكون الصفة
النفسية هى النظم والمعنى ومرادهم اى المشايخ ان القرآن وكلام
الله تعالى اسم للنظم والمعنى اى معنى النظم شامل لهما اى للنظم ومعناه
وهو اى القرآن الذى هو اسم للنظم والمعنى قديم ومعنى اى قايم بذاته
تعالى اذ قولهم انه معنى لا ينافى كونه نظما لما تقرر ولما كان لهذا المحل
اشكال من حيث ان النظم متصف بسمات المحدثات كما سبق فانى
يكون قديما وما وجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة القايلين
بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت الحنابلة
من قدم النظم المولف من الحروف المرتبة الاجزاء فى التلفظ فانه
اى زعمهم ذلك بديهى الاستحالة اى لا يحتاج الى نظر دقيق للقطع
بانه لا يمكن التلفظ مثلا بالسين من لفظ بسم الله الا بعد التلفظ
بالبا منها ويمتنع التلفظ بهما معا وما هذا شانه فهو حادث
فلم يرد هنا المحقق ومن تقدم من قدم النظم بهذا المعنى بل بمعنى ان
اللفظ القايم بالنفس مطلقا سواء كان قديما او حادثا ليس هو
مرتب الاجزاء فى نفسه اى فى نفس اللفظ كالقايم بنفس الحافظ اى
كاللفظ القايم بنفس الحافظ لذلك اللفظ فانه قايم به من غير ترتب
الاجزا اى اجزاء ذلك اللفظ فى نفسه حال قيامه بالحافظ وقبل التلفظ
به ومن غير تقدم البعض من الاجزا على البعض الاخر لانه اذا لم يكن هناك

ترتب فلا يكون تقدم ولا تاخر ملحوظا فيه والترتب بين
الاجزا انما يحصل في التلفظ بذلك اللفظ القايم بالنفس والقراة
اى قرائته وانما تكون كذلك لعدم مساعدة الآلة من اللسان
وغيره على التلفظ دفعة وهذا الذى ذكره من الترتب في التلفظ
دون اللفظ القايم بالنفس مفضيا الى بيان مرادهم بكون
الكلام معنى وكون النظم قديما معنى قولهم اى المشايخ المتقدمة
اي النظم القايم به تعالى على هذا الراي قديم والقراة اي التلفظ
حادث وبواسطة القراة يكون ترتب الاجزا وتقدم بعضها على بعض
واما النظم القايم بذات الله تعالى كما ذكر فلا ترتب فيه لانه
اذا كان القايم بنفس المخلوق لا ترتب فيه فاني يبعد ذلك
بالنسبة اليه تعالى فلا ترتب في المعنى القايم به تعالى بهذا المعنى
حتى ان من سمع كلامه تعالى كموسى عليه السلام سمعه غير مرتب الاجزا
لعدم احتياجه سبحانه في التكلم به الى الآلة اذ احتياجه سبحانه
في شي الى شي محال مطلقا هذا حاصل كلامه اي كلام هذا المحقق
المنفرد بهذه المقالة عن المتاخرين من القايلين بثبوت الصفات
موافقا لمن تقدمه وملوا الشهرستاني وهو اي هذا الكلام جيد
لكن لم يتعقل لفظا موجودا قايما بالنفس ومع ذلك فهو غير مولف
من الحروف المنطوقة حال التلفظ او من الحروف المتخيلة بدون
التلفظ المشروط وجود بعضها اى بعض الحروف بعدم البعض
والانقضاء ولا مولف من الاشكال المرتبة والنقوش الدالة
عليه اى على اللفظ والمعنى ان هذا الكلام انما يستقيم اذا تصورنا

تصورا

تصورا صحيحا لفظا قايما بالنفس غير مرتب الاجزا ولا
مولف من حروف منطوقة اى مخيلة او منقوشة ونحن
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ معنى من المعاني الا كون
صور الحروف الملفوظ التي تألف منها ذلك الكلام مخزونة في خزانة
الحس المشترك من الحافظ مرتسمة في خيال الحافظ بتلك القوة الحافظة
بحيث اذا التفت الحافظ اليها اى الى تلك الحروف المخزونة في خياله
كان ذلك الملتفت اليه كلاما مولفا من الالفاظ هي حروف مخيلة
مرتسمة في الخيال او من نقوش مرتبة مرتسمة فى النفس او في جزء
من الدماغ واذا قلنا من الفاظ مخيلة او نقوش الى ان قيام
الكلام بالحافظ معناه انتقاش الذهن به حقيقة عند البعض
وعند البعض كونه مخيلا لا ان الذهن يتنقش بصور حروفه حقيقة
ونحن لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا ما ذكرنا واذا تلفظ
الحافظ به كان ذلك المولف كلاما مسموعا مرتب الاجزا مشروطا
وجود بعضها بعدم بعض والحاصل ان ما ذهب اليه هذا المحقق
من كون النظم قايما بذاته تعالى غير مرتب الاجزا ولا مولف من حروف
متعاقبة لا نتعقله لانه قاسه على الشاهد ونحن لا نتعقل في الشاهد
الا على الوجه الذي ذكرناه هنا وقال السيد في شرح المواقف ولا
شبهة في انه اي ما ذهب اليه صاحب المواقف اقرب الى الاحكام
الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة انتهى ولا يخفى ان اللفظ كيفية
في الصوت او في النفس او في الذهن فانما يعقل تحققه على الوجه
المذكور مرتبا وفي اللوح يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته

الله تعالى وبالجملة فالبحث مشكل والتكوين وهو المعنى النفسي القائم
بذات الله تعالى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق لا بمعنى المخلوق
والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك كالانشا
والابداع والتصوير ويفسر هذا المعنى المعبر عنه بهذه العبارات
باخراج المعدوم الممكن من العدم الى الوجود لا بمعنى ان العدم
ظرف للمعدوم فاخرج فيه بل بمعنى ان ذلك الموجود اوجده الله
تعالى بعد ان لم يكن موجودا ثم المراد الاخراج الذي هو مبدء للاخراج
بالفعل صفة لله تعالى ازلية لاطباق العقلا واتفاق ادلة
العقل والنقل على انه تعالى خالق للعالم مكون له فقد اطبقوا
على اطلاق هذا المشتق عليه تعالى فتثبت صفة التكوين بالمسلك
السابق بيانه لثبوت المشتق وامتناع اطلاق الاسم المشتق
على الشي من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له اي لذلك
الشي قايما به اي بالشي وصورة الدليل الباري مكون وكل مكون
متصف بالتكوين فهو صفة له ازلية لوجوه من الادلة الاول
منها انه قد ثبت قيام صفة التكوين به تعالى ويمتنع قيام الحوادث
بذاته تعالى لما مر تقريره في الرد على الكرامية الوجه الثاني انه
سبحانه وصف ذاته المقدسة في كلامه تعالى النفسي الازلي بانه
الخالق البارى المصور فلو لم يكن في الازل قبل وجود المخلوقات
خالقا لزم الكذب في كلامه تعالى وهو محال او العدول عن
الحقيقة في لفظ الخالق الى المجاز باعتبار الاول اي الخالق فيما
يستقبل او القادر على الخلق فاطلق الخالق واريد القادر

باعتبار

باعتبار ان القدرة سبب للخلق فالملازم اما المحال المذكور
او العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة واللازم باطل
بقسميه ومنوطا مر على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
تعالى على سبيل المجاز بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو سبحانه عليه اي على ذلك الشيء المعبر عنه بما
من الاعراض عليه سبحانه وفي العبارة تسامح والمعنى انه لو جاز
هذا الاطلاق بهذا الاعتبار لجاز اطلاق كل ما شاع فيه هذا
الاعتبار من المشتقات التي ماخذها الاعراض المقدورة له
تعالى اذ لا خصوصية للفظ الخلق والخالق وما جاز اطلاق
الخالق الا باعتبار القدرة على الخلق واللازم باطل اذ لا يكون
من اسمايه تعالى المقعد باعتبار القدرة على الاقعاد وفيه
نظر اذ المسوغ للاطلاق المذكور معتبر لغة ولكن المنع منه شرعي
للتوقيف الوجه الثالث انه لو كان التكوين حادثا فاما
ان يكون حدوثه بتكوين اخر ضرورة انه لا حدوث الا بتكوين
فينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في التكوينات او الانتهاء
الى تكوين قديم وهو المطلوب وهو اي التسلسل محال لاستحالة
حوادث لا اول لها ويلزم منه اي من فرض حدوثه المستلزم
للتسلسل اللازم باطل قطعا وهو استحالة تكون العالم وخروجه
عن العدم الى الوجود ووجه الملازمة ان فرض حدوث التكوين
مستلزم لعدم ضرورة استلزامه التسلسل ووجود العالم بدون
التكوين محال واشار الى بطلان اللازم بقوله مع انه اي العالم

مشاهد ومشاهدته تستلزم تكونه بالضرورة لانه حادث فالّلازم
احد امرين اما عدم تكون العالم كما ذكرنا واما ان يكون حدوثه
بدونه اى بدون التكوين فيستغنى الحادث حينئذ فى وجوده
عن المحدث والاحداث لانه اذا وجد بدون احداث فقد
استغنى عن المحدث وفيه اى القول بوجود الحادث بدون المحدث
تعطيل الصانع تعالى بابطال دليل وجوده المستدل عليه
بحدوث العالم كما سبق بيانه ومبناه على احتياج الحادث فى وجوده
الى غيره ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى الممكن بدون مرجح ولا يقال
جاز حدوث التكوين بتكوين هو عينه لا بتكوين هو اخر حتى يلزم
التسلسل كما يقال فى الوجود انه موجود بوجود هو عينه لانا
نقول حدوث تكوين بدون تكوين اخر يلزم منه قطعا ترجح احد
طرفى الممكن بدون مرجح واذا بطل حدوث التكوين تعين قدمه
الوجه الرابع ان التكوين لو حدث لحدث اما فى ذاته تعالى
فيصير سبحانه على هذا محلا للحوادث وهو محال او يكون حدوثه
اى التكوين فى غيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف
من ائمة المعتزلة من ان تكون كل جسم قائم به اى بالجسم فيكون
التكوين حادثا فى محل هو الجسم وعلى هذا فيكون كل جسم
موجود خالقا اى مكونا ضرورة ان التكوين صفة قائمة به
ولا معنى للمكون الا من قامت به صفة التكوين والمكون هو
الخالق ولا خفاء فى استحالته اى استحالة كون الجسم خالقا لنفسه
وايضا فالمفروض ان التكوين صفة له تعالى فمن المحال قيام صفة

التى

١٢٧

التى بغيره ومبنى هذه الادلة الدالة على ازلية التكوين على ان
التكوين صفة حقيقية موجودة اذ لا يتصف بالقدم او الحدوث
الا الموجود كالعلم والقدرة فانهما صفتا حقيقيتان
موجودتان فهذه الادلة انما تنهض حجة على من قال بصفة
التكوين ونازع فى قدمها والمحققون من المتكلمين الاشاعرة
دون الماتريدية على انه اى التكوين من الاضافات والصفات
الاعتبارية والاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها فى
الخارج مثل كون الصانع تعالى قبل كل شئ ومعه اى مع
كل شئ وبعده اى بعد كل شئ ومعبودا لنا ومذكورا بالسنتنا
ومعظما فى قلوبنا ونحو ذلك من الصفات الاعتبارية ومميتا
ومحييا وغافر الذنب وقابل التوب ونحو ذلك من صفات
الفعل والحاصل فى الازل باتفاق اهل السنة صفة موجودة
قائمة به تعالى هو اى الحاصل الازلى مبدا التخليق بالفعل
والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك من الانعام والاكرام
والتوفيق والخذلان والهداية والاضلال ونحو ذلك فاما
ان يكون ذلك المبدا هو التكوين او هو القدرة والارادة اللذان
وقع الاتفاق على وجودهما وازليتهما ولا دليل على كونه اى
مبدا التخليق صفة اخرى سوى القدرة والارادة الصالحين
للبداية المشار اليها وذلك لان الاصل القول بعدم تعدد القدما
الا ما دل عليه الدليل القطعى وقد دل على ثبوت المبدا المذكور ولا
معنى للقدرة والارادة الا ذلك فكل ما دل على ثبوت المبدا

المذكور ولامعنى للقدرة والارادة الا ذلك فكلما دل على ثبوت
المبدا كان دليلا عليهما فلا وجه الى اثبات مبدا اخر من غير
ضرورة عقلية او نقلية ولما ورد على هذا ان الممكنات مستوية
بالنسبة الى القدرة فلا يصلح مبدا اذ لا بد من مرجح ومخصص اشار
الى الجواب عن ذلك مصدرا اياه بالمتحرة بقوله فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون بالفتح وعدمه اى المكون
الذى هو الممكن على السوا فلا يقتضى ترجيح احد طرفيه على الاخر
لكن القدرة مع انضمام الارادة اليها بتخصيص احد الجانبين
من المكون ويرجح احد طرفي الممكن عند تعلقهما به ونحن لم نقل
بمبدئية القدرة على الانفراد حتى يرد ما ذكر وانما قلنا بان المبدا
هو القدرة والارادة معا فصفة التكوين الازلية لا معنى لها
الا القدرة والارادة واما التكوين المتعلق بالايجاد فهو من
صفات الايجاد الفعل وهو عبارة عن تعلق القدرة والارادة
بالممكن ولما استدل القايلون بحدوث التكوين صفة
للعلم كما هو مذهب الاشاعرة او صفة محققة الوجود كما هو مذهب
الكرامية بانه اى التكوين لا يتصور بدون المكون بالفتح كما
لا يتصور بدون المكون كالضرب فانه لا يتصور بدون
المضروب فلو كان التكوين قديما لزم من قدمه قدم المكونات
ضرورة استلزامه وجودها وهو اى اللازم الذى هو قدم المكونات
باطل لانه محال للقطع بحدوثها على ما سبق فالملزوم مثله وهو قدم
التكوين فيثبت حدوثه اشار المصنف الى الجواب عن ذلك بقوله وهو

اى

١٢٨

اى التكوين الثابت له تعالى صفة قديمة تكوينه تعالى للعالم
ولكل جزء من اجزائه اى اجزاء العالم فيما لا يزال على حسب علمه
تعالى وارادته على وفق علمه وتعلق ارادته فالتكوين الذى
هو المبدا باق ازلا فلا ابتدا له وابدا فلا انتهاء له لانه صفة
ازلية هى مبدا للنسبة التى هى التكوين بالفعل لا نسبة والمكون
حادث بحدوث التعلق اى تعلق التكوين به وهذا كما في العلم
والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة كالسمع والبصر والارادة
التى لا يلزم من قدمها اى الصفات المشار اليها قدم متعلقاتها
من المعلومات الحادثة والمقدورات والمبصرات الى غير ذلك فانها
حادثة لكون تعلقاتها اى الصفات المقدسة بمتعلقاتها المذكورة
حادثة بحدوث المتعلقات لازم من حدوث المتعلق ضرورة امتناع
المتعلقات بدون التعلق واذا كان كذلك في هذه الصفات
فكذا التكوين صفة قديمة وتعلقه بالمكونات حادث فيلزم حدوثها
ولا يلزم من قدم التكوين قدمها وهذا الذى قرره في قدم التكوين
مع حدوث الممكنات تحقيق ما يقال في اثبات هذا المطلوب
على ما هو مذكور في التبصرة ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات
الله تعالى او صفة من صفاته المقدسة لزم من ذلك اى من عدم التعلق
المذكور بقسميه تعطيل الصانع تعالى اذ لا معنى لكونه تعالى صانعا
للعالم الا تعلقه به او بصفة من صفاته ولا طريق الى العلم بوجوده
بالدليل الا ذلك ولزم ايضا استغناء الحوادث التى هى اجزاء العالم
في وجودها عن الصانع الموجد لها ضرورة عدم التعلق المذكور

[margin:] صح
وهو تكوينه للعالم
ولكل جزء من اجزائه
لوقته
التى هى الممكنات الموجودة
في الازل حتى يلزم قدم
المكونات بل لوقت
وجوده اى العالم

وهو اي كل من التعطيل والاستغنا المذكورين **محال** قطعا
لبطلان عدم التعلق **وان تعلق** وجوده بذاته تعالى او بصفته
فاما ان يستلزم ذلك التعلق بالقديم من الذات او الصفة
قدم ما يتعلق وجوده وهو العالم **به** وهو الذات العالية
او الصفة المقدسة **فيلزم قدم العالم** ضرورة الاستلزام المذكور
لان العالم هو ما تعلق وجوده بالقديم وفرضنا استلزامه قدمه
باحد شقي الترديد **وهو** اي قدم العالم **باطل** لقيام البرهان
على حدوثه **او لا** يستلزم ذلك التعلق قدم ما تعلق وجوده
بالقديم وهو العالم فيكون حادثا مع تعلقه بالقديم وهذا
بعينه نقول في التكوين والمكون **فليكن التكوين ايضا**
قديما مع حدوث المكون المتعلق به اي بالتكوين ولا يكون
تعلق وجود المكون بالتكوين القديم مستلزما لقدم المكون
كما لا يكون تعلق وجود العالم بالصانع مستلزما لقدم العالم
يقينا ووجه كون التقرير السابق على قولكم وهذا تحقيق ما يقال
تحقيق لان قولنا او لا يستلزم ذلك قدم ما تعلق وجوده بالقديم
كلام مجمل ربما يتوجه عليه المنع فيقال المتعلق بالقديم قديم وجوابه
ظاهر مما سبق تقريره وهو ان المتعلق بالقديم يكون حادثا بواسطة
حدوث التعلق **واما ما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون**
بالتكوين قول بحدوثه اي بحدوث المكون **اذ القديم ما لا يتعلق وجوده**
بالغير والمكون وجوده متعلق بالغير الذي هو التكوين فلا
يكون قديما **والحادث ما يتعلق** وجوده **به** اي بالغير وقد تعلق

وجود

وجود المكون به فيكون حادثا **ففيه** اي هذا الذي يقال **نظر** ظاهر
لان هذا الذي ذكر من **معنى القديم** والحادث انما هو معنى القديم
بالذات الذي هو الله تعالى اذ لا تعلق لوجوده بغيره وانما هو من
ذاته ومعنى **الحادث بالذات** اذ هو المتعلق وجوده بغيره سواء
كان ازليا او مسبوقا بالعدم **على ما تقول الفلاسفة به** وقد سبق بيانه
وانهم قائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان
لا ابتدا لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق
بغيره ومستند اليه بالايجاب **واما عند المتكلمين فالحادث** معناه
ما لوجوده بداية اي يكون وجوده **مسبوقا بالعدم** عليه من غير
تفصيل من ذلك الى الذاتي والزماني **والقديم** عندهم **بخلافه** اي بخلاف
الحادث وبما رايه فهو ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم **ومجرد**
تعلق وجوده اي وجود المكون **بالغير لا يستلزم الحدوث** اي
حدوث المكون **بهذا المعنى** وهو المسبوقية بالعدم وان استلزم
ذلك الحدوث الذاتي فليس الكلام فيه وانما كان كذلك **لجواز ان**
يكون الشي محتاجا الى الغير القديم في وجوده **صادرا عنه** اي عن الغير
بالايجاب **دايما** ذلك الشي **بدوامه** اي بدوام الغير ضرورة دوام
المعلول بدوام علته فيكون قديما بقدمه بواسطة قدم التعلق
فلا يستلزم مجرد التعلق بالقديم الحدوث لجواز ما ذكر فيكون
المتعلق بالقديم قديما اذا كان التعلق قديما **كما ذهب اليه الفلاسفة**
فيما ادعوا قدمه بالزمان **من الممكنات** الحادثة عندهم بالحدوث
الذاتي **كالهيولى مثلا** والاشكال العلوية والعقول العالية والنفوس

التكليف. نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع تعالى بالاختيار
دون الايجاب الذى يدعيه الفلاسفة بدليل لا يتوقف على حدوث
العالم بمعنى المسبوقية بالعدم كان القول بتعلق وجوده اي
المكون بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه اى بحدوث المكون بالمعنى
الكلامي لان المتعلق حينئذ غير مجرد بل متصف بالحدوث لان العالم
اذا كان صادرا عنه تعالى بالاختيار كان مسبوقا بالعدم فيكون
تعلق التكوين به حادثا فيستلزم تعلق وجود المكون حينئذ
بالغير الذي هو التكوين حدوث المكون وانما قيدنا الدليل بعدم
التوقف على حدوث العالم لانه اذا توقف على ذلك لا يتم
الزام الفلاسفة به لانهم قايلون بقدم العالم وبصدوره عنه
تعالى بالايجاب ولان حدوث العالم عند البعض متوقف على ان صنعه
تعالى للعالم انما هو بالاختيار فلو توقف دليل ذلك على حدوث
العالم لدار على راي البعض والحاصل ان التمسك في حدوث المكون
بتلك المقالة لا يتم اذ لا يلزم من مجرد تعلق الوجود بالغير الحدوث
بالمعنى الكلامي لا اذا اثبتنا جميع ما سوى الله ويطل القول
بالحدوث الذاتي ومن ههنا يعني من هذا المقام الذي ذكر فيه
القول عن الفلاسفة بقدم بعض الممكنات يقال ان التنصيص
اى تنصيص المصنف على كل جزء من اجزاء العالم في قوله وهو
تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزايه اشارة الى الرد على من زعم
قدم بعض الاجزا اى اجزا العالم والزاعمون هم الفلاسفة والا
اي وان لم يكن التنصيص المذكور اشارة الي الرد عليهم انما

هو

١٢٠

هو لذكر الواقع فهو الوجه فهم اي الفلاسفة انما يقولون بقدمها
اى بعض الاجزا بالزمان لا بالذات بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ومع
ذلك فهي محتاجة في وجودها الى غيرها فهم قايلون بقدمها بالمعنى
المذكور لا بمعنى عدم تكونها اى تلك الاجزا المدعى قدمها بالغير
وهو الواجب تعالى واذا قالوا ان وجودها متعلق بتكوين الله
تعالى اياها فلا يتوجه ان يكون التنصيص المذكور للرد عليهم
وللقايل ان يقول الرد المذكور متوجه عليهم لان معنى التكوين
عندنا الاخراج من العدم الى الوجود وعندهم الايجاد بالايجاب
والحاصل ما ذكر في الرد على القايلين بحدوث التكوين انا لا نسلم
انه لا يتصور وجود التكوين بدون وجود المكون حتى يلزم من
من قدمه قدمه ولا نسلم ان وزانه اى التكوين معه اي مع المكون
وزان الضرب مع المضروب حيث لا يوجد بدونه للفرق البين بينهما
فان الضرب صفة اضافية ونسبة بين منتسبين لا يتصور
اي الضرب بدون المضافين اللذين يضاف اليهما المضاف ومعنى
اعني بهما الضارب والمضروب والتكوين ليس كذلك لانه صفة
حقيقية اي محققة الوجود هي اى هذه الصفة كما تقرر مبدا
الاضافة التي هي التكوين بالفعل وهو اخراج المعدوم الى الوجود
بالفعل لا عينها اى لا عين الاضافة التي هي وزان الضرب
حتى انها لو كانت اى الصفة الحقيقية عينها اى عين الاضافة التي هي
التكوين بالفعل على ما وقع في عبارة المشايخ مما يعطي بحسب
الظاهر ذلك وان كان خلاف مرادهم على ما نحرره ههنا لكان القول

بتحققها اي صفة التكوين بالفعل بدون تحقق المكون ووجوده مكابرة وتنبيا لما علم ثبوته بالضرورة وانكار للضروري الثابت بالبديهة فلا يصح القول به لما ذكر ولانه لا يندفع ما يرد عليه من كون الاضافة لا تحقق لها بدون المضافين بما يقال في الجواب عن ذلك مما حاصله التنزل بين التكوين والضرب من الحيثية المذكورة من قولهم ان الضرب عرض مستحيل البقا فلابد لتعلقه اي الضرب بالمفعول الذي هو احد مضافيه وهو المضروب ووصول الالم اي الم الضرب اليه اي الى المضروب من وجود المفعول وهو المضروب معه اي مع الضرب اذ لو تاخر وجود المضروب عن الضرب لانعدم هو اي الضرب لانه عرض لا يبقى فلابد في تحققه من تحقق مفعوله وهذا بخلاف فعل البارئ سبحانه الذي هو التكوين بالفعل فانه ازلي واجب الدوام لوجوب دوام هو منوط به تعالى يبقى اي ذلك الفعل لانه ليس بعرض الى وقت وجود المفعول الذي هو المكون ولا يلزم من تاخر مفعوله عنه انعدامه لانه ليس بعرض لا يبقى وانما لم يندفع به ذلك لما ان اقتضا الضرب وجود المضروب ليس من حيث كونه عرضا يستحيل بقاوه بل من حيث كونه فعلا متعديا واضافة ونسبة فلا تحقق له بدون تحقق مفعوله ولا يجوز تاخره عنه مع قطع النظر عن كونه عرضا او لا حادثا او لا ولا فرق بينه وبين التكوين بالفعل من هذه الحيثية وهو اي التكوين غير المكون بالفعل عندنا يعني الماتريدية خلافا لما نقل عن بعض الاشاعرة من ان

التكوين

التكوين هو المكون وليس كذلك بل هو غيره لان الفعل يغاير المفعول فهما غيران كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول ونحو ذلك مما لا ينحصر وقد اعترض بان الكلام في صفة التكوين الازلية لا في الفعل فلا يصح الاستدلال بما ذكر على المغايرة بل التكوين غير المكون لما انه صفة ازلية والمكون حادث والتكوين بمعنى الفعل لا يغاير المكون لما انه لا ينفك عنه والجواب ان الغير بالمعنى المذكور غير ملحوظ ههنا على ما تشهد له عباراتهم والاستدلال المذكور انما هو على سبيل الرد على القايل بان التكوين هو الفعل اذ المخالف مانع من وجود التكوين الذي هو المبدا ولانه اي التكوين لو كان نفس المكون لزم من ذلك ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه اي المكون ضرورة انه اي التكوين على هذا التقدير تكون بالتكوين الذي هو عينه اي عين المكون اذ المكون انما يتكون بالتكوين فاذا فرض انه عين التكوين تعين ان يكون مكونا بنفسه ثم اذا كان مكونا بنفسه كان مستغنيا في وجوده عن غيره لان وجوده حينئذ من نفسه وما كان كذلك لم يكن حادثا فيكون المكون على هذا قديما مستغنيا في وجوده عن الصانع ضرورة تكونه بنفسه وهو اي قدم المكون واستغناوه عن الصانع اللازم ذلك من القول بان التكوين هو المكون محال بالضرورة فلزومه محال ولزم من ذلك ايضا ان لا يكون للخالق سبحانه تعلق

بالعالم مطلقا سوى انه اى الخالق اقدم منه اى من العالم اما كونه
لا تعلق له به فمن حيث ان تكونه انما هو لنفسه واما كونه سبحانه اقدم
منه فلانه تعالى منزه عن التكوين عن الاحتياج مطلقا وسوى انه
الله تعالى قادر عليه اى على العالم بمعنى يصح منه ان اثره فيه من غير
صنع وجد منه تعالى وهو غير تاثير فيه اى فى العالم حصل منه تعالى
وبين الملازمة بقوله ضرورة تكونه اى العالم بنفسه فلا تعلق
للخالق به الا من الوجهين المذكورين والحاصل انه لا تعلق له
به من حيث الايجاد وهذا اى كونه سبحانه اقدم من العالم وقادرا
عليه لا يوجب كونه تعالى خالقا للعالم ولا كون العالم مخلوقا
له تعالى وانما يوجب ذلك تكوينه تعالى له وايجاده اياه وجعل
التكوين عين المكون ينافي ذلك فلا يصح القول على هذا التقدير
بانه سبحانه خالق العالم وموجده وصانعه ومبدعه هذا
كلام يرجع بعضه على بعض بالنقض فهو خلف اى باطل وذلك
لان قولنا ان التكوين عين المكون يلزم منه ان لا يكون سبحانه
خالقا وقولنا انه سبحانه خالق العالم يقتضي ان لا يكون
التكوين عين المكون يلزم منه ان يكون سبحانه خالقا وقولنا
انه سبحانه خالق العالم يقتضي ان لا يكون التكوين عين المكون
واذا اردت اثبات انه لا خالق الا الله بقياس الخلف قلت
لو كذب ليس الخالق غير الله لصدق الخالق غير الله وكل ما كان
غير الله مخلوق فلو كذب ليس الخالق غير الله لصدق الخالق
مخلوق لكن الخالق ليس بمخلوق فليس الخالق غير الله وقياس الخلف

من

من قياسين اقترانى من متصلة وحملية والنتيجة متصلة مقدمها مقدم متصلة
الاقتراني وتاليها نتيجة التاليف بين تالى المتصلة والحملية فالنتيجة
ههنا قولنا لو كذب ليس الخالق غير الله لصدق الخالق مخلوق ثم نجعل
هذه النتيجة مقدمة لقياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالى
فهو اثبات للمطلوب بابطال نقيضه ولزم ايضا ان لا يكون الله تعالى
مكونا للاشياء الموجودة من الممكنات ضرورة انه لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين لما تقرر من ان المشتق يقتضى ثبوت الماخذ
وفيما منه يثبت له ذلك المشتق والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون اي التكوين قائما بذاته الله تعالى لان المفروض انه هو المكون
وامتناع قيام المكون به لانه تعالى غنى عن الاستدلال ولزم ان يصح
القول بان خالق سواد هذا الحجر مثلا اسود وان يصح القول بان
هذا الحجر لا اسود خالق السواد لما بينه اذ لا معنى للخالق والاسود الا
من قام به الخلق والسواد اذ لا معنى للخالق الا من قام به الخلق ولا
للاسود الا من قام به السواد كما مر تقريره وهما اى الخلق والسواد على القول
بان التكوين عين المكون واحد اذ لا معنى للتكوين الا الخلق والسواد
مكون بتكوين هو عينه فالسواد هو الخلق واذا كان واحدا فمحلهما
اي الخلق والسواد واحد بالضرورة وهو الحجر وقد قام به الخلق الذى هو السواد
فصح ان يطلق الخالق على الحجر وهو اسود فخالق سواد هذا الحجر الاسود وهذا
الذى ذكرنا في الاستدلال على ان التكوين غير المكون كله انما هو تنبيه
على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول والقطع بانهما غيران ضروريا
لا ان الاستدلال عليه لكونه نظريا لا يثبت الا بالدليل ويستفاد من ذلك

ان الاستدلال على الشي لا ينافي بداهته ولا يخلو الاستدلال في الجمله عن فايدة هذا لكن ينبغي للعاقل المحصل ان يتامل في امثال هذه المباحث ويتثبت في اعراب هذه المسايل فيصرف كلام العاقل عن الظاهر البطلان الى معنى يصلح ان يحمل عليه ذلك الكلام ويصح نسبته الى العقلا ولا ينسب الى احد من العلما فضلا عن الراسخين من علما الاصول اصول الدين من الاحكام ما يكون استحالته بديهية ظاهرة غير محتاجة الى النظر لا يخفى على من له ادنى تمييز فكيف يخفى على روس اهل البناعة واولى الالباب والتمييز التام بل يتعين عليه ان يطلب لكلامهم محملا يصلح ان يكون محلا لنزاع العلما وخلاف العقلا كما تقدم بيانه فيما قاله المعتزلة من انه سبحانه متكلم بكلام قايم بغيره وكذا ههنا يتعين صرف الكلام عن ظاهره فان من قال التكوين عين المكون لم يرد به ان المفهوم من احدهما هو المفهوم من الاخر ولا ان التكوين صفة حقيقية له تعالى وهي المكون ولا ان التكوين والمكون امران موجودان مختلفان مفهوما ومتحدان هوية وانما اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيا من المفعولات مطلقا فليس هنا في مقام الفاعلية والمفعولية الا الفاعل والمفعول وهما المكون والمكون من غير وجود امر ثالث هو التكوين واما المعنى الذي لا بد في القضية العقلية منه وهو الاضافة المخصوصة والابراء الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك من الخلق والابداع والانشا الى غير ذلك فهو اي المعنى المذكور امر اعتباري لا تحقق

له

١٣٣

له في الخارج وانما يحصل في العقل ويثبت في التصور من نسبة الفاعل وهو المكون الى المفعول وهو المكون ليس ذلك المعنى امرا محققا وجوده مغايرا للمفعول في الخارج بل مجرد اضافة ولم يرد به ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم على قوله المحالات المذكورة الظاهرة اللزوم وهذا الذي قيل من ان التكوين عين المكون هو في تعين الصرف عن الظاهر كما يقال عن الشيخ الاشعري ان الوجود عين الماهية تحقق مع قطع النظر عن الوجود ولعارضها اي الماهية المسمى بالوجود تحقق ام غير تحقيق الماهية حتى يجتمعا اي الماهية والوجود بتحققهما اجتماع القابل والمقبول المستقل كل منهما بتحققه والواو المقبول المستقل بتحقق اخر فاذا اجتمعا كان لهما تحققان فليس الامر في الوجود والماهية كذلك بل الماهية اذا كانت اي وجدت في الخارج فكونها اي الماهية هو وجودها فليس للماهية في الخارج تحقق سوى وجودها لكنهما اي الماهية والوجود وان اتحدا تحققا متغايران في العقل لا بمعنى تصورهما متحققين في الخارج بتحققين بل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود فيتصورها مع قطع النظر عن وجودها خارجا وبالعكس بان يلاحظ الوجود دون الماهية لانهما متغايران مفهوما فالشيخ لم يرد بجعل الماهية عين الوجود ان المفهوم منهما واحد وانما اراد ما ذكر والحاصل انه اذا اتحد ان التكوين بالفعل امر اعتباري مبداه القدرة والارادة الازليتان لا صفة اخرى ازلية يعبر عنها بالتكوين فلا يتم ابطال هذا الراي بالقول بان

كما مر
اذ لم يرد في الخارج انه يعني
وانما الطلقة الخارج للماهية
لا يجمع القابل المستقل بتحققه

التكوين عين المكون على الوجه الذي اول به ما ثبتت صفة التكوين
الازلية الا اثبات ان تكون الاشيا في الخارج وصدورها من
البارى تعالى بالاختيار يتوقف اي التكون والصدور المذكوران
على صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات اي ذاته تعالى مغايرة
تلك الصفة للقدرة والارادة يعبر عنها بالتكوين والا فاذا
كانت القدرة والارادة وافيتين بالمقصود من تكون الاشيا
وصدورها عنه تعالى والاصل القول بعدم تعدد القدما على
الوجه السابق ذكره فما الداعي الى اثبات صفة اخرى قديمة
والتحقيق ههنا ان تعلق القدرة القديمة على وفق الارادة
القديمة بوجود المقدور المكون لوقت وجوده اي المقدور على
وفق العلم القديم اذا نسب ذلك التعلق الى القدرة يسمى اي
التعلق ايجابها اي ايجاب القدرة له اي للمقدور واذا نسب
التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين والايجاد ونحو
ذلك من الابداع والانشا والاختراع فحقيقته اي التكوين كون
الذات المتعالية التي هي الله تعالى بحيث تعلقت قدرته بوجود
المقدور على وفق الارادة المخصصة لاحد طرفي المقدور
فهذه حقيقة التكوين الذي هو الاضافة المخصوصة على سبيل
العموم ثم تحقق بحسب خصوصيات المقدورات وتنوعها
وتكثرها خصوصيات الافعال والتعلقات فتختلف اسما
صفات الافعال بحسب اختلاف الخصوصيات المذكورة وجميعها
اسم التكوين اذ كل منها تكوين مخصوص واضافة معينة ونسبة

بسيطة

بسيط كالترزيق الذي هو تكوين الرزق وكذا التصوير الذي
هو تكوين الصورة والاحياء والاماتة والهداية والاضلال وغير
ذلك من خصوصيات الافعال الى ما لا يكاد يتناهى انواعا واما
كون كل صفة فعل من ذلك كالترزيق ونحوه صفة لله تعالى
حقيقية ازلية قائمة بذاته تعالى فمما تفرد بالقول به بعض علما
ماورا النهر من متكلمي الحنفية وفيه اي القول بتعدد صفة التكوين
القديمة تكثير للقدما جدا وفي عبارة الشارح من اللطافة في
التنكيت ما لا يخفى ولا ينبغي القول بذلك وان لم تكن تلك القدما
الكثيرة متغايرة حيث لا تغاير بين الصفات ولا بينها وبين الذات
يعني ان القول بتكثير القدما الى هذا الحد وان لم تكن متغايرة مشكل والا قرب
في هذا المقام ما ذهب اليه المحققون منهم اي من العلما المذكورين
كالامام الماتريدي ومن تبعه بل في كلام قدما الحنفية ما يشعر بان المرجع
الى القدرة حيث قالوا بعد تعداد صفات التكوين ذلك بانه على كل شي
قدير وهو اي ما ذهب اليه المحققون منهم ان مرجع الكل من صفات
الافعال المذكورة الى الصفة القديمة التي هي التكوين الذي هو
مبدا التكوين بالفعل فانه اي التكوين ان تعلق بالحياة يسمى
اي التكوين احيا وان تعلق بالموت يسمى اماتة وان تعلق بالصورة
يسمى تصويرا وان تعلق بالرزق يسمى ترزيقا الى غير ذلك من
التوفيق والخذلان والاعزاز والاذلال والاضلال والارشاد ونحو
ذلك فالكل من ذلك تكوين بالفعل يرجع الى التكوين من الازلي وانما
الخصوص من حيث التسمية والتمايز بينها يكون بخصوصيات

التعلقات المختلفة باختلاف المكونات والارادة صفة لله تعالى حقيقية
ازلية قائمة بذاته تعالى كرر المصنف ذلك اي ذكر صفة الارادة تاكيدا
وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي هذه الصفة تخصيص
المكونات بوجه دون وجه كتحريك هذا الجسم دون تسكينه وتخصيص
هذا الجوهر بالوجود دون عدمه الى غير ذلك وقد علمت ان نسبة
الممكنات الى القدرة على السوا فلا بد من اثبات هذه الصفة للترجيح
وتخصيص المكونات بالايجاد في وقت دون وقت على وفق العلم
والحكمة فهو سبحانه فاعل بالارادة والاختيار لا كما زعمت الفلاسفة
من انه تعالى موجب للعالم بالذات يعني انه صادر عنه تعالى
بالايجاب لا انه تعالى فاعل له بالارادة والاختيار وان اثبتوا له
ارادة وسموها بالعناية على ما سبق ولا كما زعمت النجارية اتباع
الحسين النجار من ايمة المعتزلة من انه سبحانه مريد بذاته لا بصفة
زائدة على ذاته وهو احد قولي النجار وتقدم قوله الاخر وهو قول
ضرار ولا كما زعم بعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد الجبار من انه
سبحانه مريد بارادة حادثة لا في محل ويلزمهم القول بوجود عرض
لا في محل وهو محال ولا كما زعمت الكرامية من ان ارادته حادثة في
ذاته تعالى من ان يكون محلا للحوادث والدليل على ما ذكرنا من ثبوت
صفة الارادة على الوجه المذكور الايات الناطقة باثبات صفة
الارادة والمشيئة لله تعالى وهي كثيرة جدا مع القطع بلزوم
قيام صفة الشي به اي بالشي ومع امتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى كما مر بيانه والحاصل ان الدليل المشار اليه يعضد ثبوت صفة

الارادة

الارادة بالطريق السابق بيانه فلا بد من ثلاثة امور المشتق بالايات
الشريفة ومن ضرورته قيام الماخذ بذاته تعالى وهو الامر الثاني ويمتنع
ان يكون حادثا وهو الامر الثالث وايضا نظام العالم ووجوده
على الوجه الموفق الاوفق الاصلح كما انه دليل على كونه صانعه
تعالى قادرا عالما فهو دليل على كونه سبحانه مريدا مختارا وانكار
ذلك مكابرة وكذا حدوثه اي العالم دليل على كونه تعالى مريدا
فاعلا بالاختيار اذ لو كان صانعه تعالى موجبا له بالذات
فصدوره عنه صدور المعلول عن علته لزم قدمه اي العالم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات واللازم باطل
ضرورة ثبوت حدوثه فالملزوم باطل وهو كون الصانع تعالى
موجبا بالذات فتعين كونه تعالى مريدا مختارا ضرورة عدم الوا
ورؤيته تعالى مطلقا في الدنيا والاخرة للبشر وغيرهم بمعنى
الانكشاف التام بالبصر اي بصر الرائي والرؤية كما تضاف
الى الرائي والمراد الوجه الثاني اي كونه سبحانه مرئيا اذ الانكشاف
صفة المرائي ومساوي الانكشاف التام بالبصر معنى اثبات الشيء
مساوي على الوجه الذي هو به مما يصلح ان يكون مرئيا بحاسة البصر
من الرائي وتحقيق ذلك الاثبات انا اذا نظرنا الى البدر فادركناه
بحاسة البصر ثم غمضنا العين وقد ارتسمت صورة البدر في الذهن
فلا خفاء في انه اي البدر حال النظر اليه اتم واكمل من انكشافه
بعد الاغماض ولنا بالنسبة اليه اي الى البدر حينئذ نظرنا اليه
من ادراكه حالة مخصوصة من الحيثية المذكورة هي اي هذه

سطر.

وان كان متعلقا بالدنيا اي
وان كان في الحال الحضرية
حال تعلق الحاسة البصرية
وحال ادراك الحس الباطني
بعد اغماض العين لكن انكشافه
اي البدر صح

الحالة المسماة بالروية ولا يرد ان الانكشاف التام علم لان
الانكشاف التام بالبصر غيره ثم لا يخفى ما في التمثيل بالبدر من اللطافة
لموافقة الحديث الشريف جايزة اي الروية المشار اليها في العقل
لا بمعنى انه يحكم بذلك بديهة اذ لو كان كذلك لما كان المحل
محلا لجهة النزاع بل بمعنى ان العقل اذا خلا ونفسه بهذه
المسئلة مع قطع النظر عن الاستدلال لم يحكم اي العقل بامتناع
رويته تعالى باول التوجه قطعا فلا يحكم بالامتناع ما لم يقم برهان
عنده على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه اى عدم الامتناع لان
الاصل الامكان وهذا القدر من كون العقل لا يحكم بالامتناع اذا
خلا ونفسه وكون الاصل عدمه ضروري لا يحتاج في اثباته الى العلم
بالنظر والاستدلال فمن ادعى الامتناع اى امتناع الروية بالبرهان
وقد استدل اهل الحق اى اهل السنة والجماعة اي امكان الروية
بوجهين من الادلة احدهما عقلي والاخر سمعي وتقرير الوجه الاول
وهو العقلي انا قاطعون برؤية الاعيان القايمة بذواتها
والاعراض القايمة بها قاطعون برؤية الاعيان ضرورة انا
نفرق بالبصر بين جسم وجسم ونميز بينهما من حيث الطول والعرض
فنقول هذا اطول من هذا ولا معنى لروية الطول الا روية اجزاء الجسم
الممتدة التي هي جواهر فردة اذ ليس الطول عند المتكلمين عرضا قايما
بالجسم بل هو عبارة عن كثرة الجواهر المؤتلفة في سمت مخصوص وكذا
العرض قالوا لانه لو قام الطول على تقدير كونه عرضا بجوهر واحد
لزم انقسامه ضرورة كونه اكبر حجما من جزء اخر وهو محال وبالكثرة

لزم

لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ايضا محال فبطل
كون الطول عرضا وتبين ان المرئي انما هو الجواهر وقاطعون
برؤية الاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين عرض وعرض
فنقول هذا سواد وهذا بياض وهذه حركة وهذا سكون
وكون كل من الاعيان والاعراض مرئيا حكم مشترك ولا بد للحكم
الواحد المشترك في ثبوته من علة واحدة مشتركة ضرورة
ان ثبوت الحكمين المختلفين يقتضي تحقق العلة فيهما ولا معنى للاشتراك
الا ذلك وهي اى العلة المشتركة ههنا الثابتة لكل من القسمين
المصححة لحكم الروية فيهما اما ان تكون الوجود او الحدوث
او الامكان لان هذه الامور الثلاثة هي المشتركة بين القسمين
الاعيان والاعراض اذ لا امر رابع لهذه الثلاثة يشترك بينهما
اى الاعيان والاعراض فتعين ان تكون العلة احد الامور الثلثة لكن
والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم وهو الوجود بالنظر
الى انه مسبوق بعدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود
والعدم اي وجود الممكن وعدمه ولا مدخل للعدم في العلية
يعني لا يصح ان يكون العدم علة اذ التاثير صفة اثبات فلا
يتصف به العدم فلا يصلح الامكان للتعليل وهو ظاهر
ولا الحدوث لانه مركب من الوجود والعدم يعني اقصى
ما هنالك ان يكون كذلك والعدم كما لا يصلح ان يكون علة
لا يصلح ان يكون جزء علة وايضا فالامكان يتصف به المعدوم
فلو علل به لزم صحة روية المعدوم وامتناعه ظاهر وقد بطل

التعليل بالحدوث والامكان فتعين الوجود لان يكون
هو العلة المصححة للروية وهو اي الوجود مشترك بين الصانع
تعالى وغيره من الموجودات فيصح ان يرى سبحانه من حيث تحقق
علة الصحة اي صحة الروية وهي اي علة صحة الروية الوجود
والتلخيص الباري موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري
يصح ان يرى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الحكم يدور
مع علته وقد تبين ان الوجود هو العلة لصحة الروية واشار الى
الجواب عن سوال تقريره ان تحقق العلة لا يقتضي تحقق الحكم الا عند
تحقق الشرط وانتفاء المانع بقوله ويتوقف امتناعه اي رويته
تعالى بعد تحقق العلة على ثبوت كون الشي من خواص الممكن عينيا
كان او عرضيا شرطا لصحة الروية فيصح ان يرى دون الواجب او على
ثبوت كون شي من خواص الواجب تعالى مانعا في الروية فيمتنع
رويته تعالى مع تحقق العلة لتحقق المانع يعني ان الاصل عدم
ذلك وعلى مدعيه البيان بل لا يجوز ان يكون شي من خواص الممكن
شرطا ولا شي من خواص الواجب تعالى مانعا لان المراد بعلة
صحة الروية على ما سياتي تمام متعلق الروية لا المؤثر في الصحة
المذكورة وذلك المتعلق هو الوجود المشترك وهو كون
الشي ذا هوية مع قطع النظر عن خصوصيات الهويات فلا يتصور
على هذا اشتراط كون شي من الخواص شرطا او مانعا ولذا اي ولكون
علة صحة الروية هي الوجود قلنا يصح ان يرى سائر الموجودات
لتحقق الوجود فيها من الاصوات والطعوم والروايح والحرارة والبرودة

والخشونة

١٣٧

والخشونة والنعومة وغير ذلك من الكيفيات المتشابهة
ونحوها وانما لا يرى في الواقع مع صحة رويتها بناء على ان
الله تعالى لم يخلق في العبد رويتها يعني ان هذه الامور
ممكنة الروية ولا يلزم من الامكان الوقوع لتوقفه على الخلق والايجاد
فلا يرى لانه سبحانه لم يخلق بطريق جري العادة رويتها الممكنة
وانما قيد بذلك لعدم امتناع خلق روية شي من ذلك لا بطريق جري
العادة بل على سبيل الكرامة مثلا او انما لا يرى بناء على امتناع
رويتها يعني ان هذه الامور ممكنة الروية ولا يلزم من الامكان
الوقوع لتوقفه على الخلق والايجاد فلا يرى لانه سبحانه لم يخلق
بطريق جري العادة رويتها الممكنة وانما قيد بذلك لعدم امتناع
خلق روية شي من ذلك لا بطريق جري العادة اي الاصوات ونحوها
كيف وقد ثبت امكان رويتها لكونها موجودة وحين اعترض
على هذا الدليل المبني على تعليل صحة الروية بالوجود بان الصحة
اي صحة الروية عدمية لا تحقق لها خارجا لانها عبارة عن
الامكان واذا كانت عدمية فلا تستدعي اي الصحة علة لان
العدمي لا يحتاج الى العلة ولو سلم احتياجه في الجملة اليها
فهو امر اعتباري يعلل بمثله فتعلل الصحة بالحدوث مثلا
او الامكان ولو سلم ان الصحة وجودية كما قال به الفلاسفة
حيث صرحوا بان الامكان وجودي فالواحد النوعي المتعدد
بالافراد الصنفية قد يعلل بالمختلفات بحسب اختلاف افراده
المذكورة فلا يلزم من وحدة الحكم النوعية وحدة العلة كالحرارة

الواحد بالنوع فانها تعلل بالشمس والنار وهما علتان مختلفتان
فالموثر في الحرارة الشمسية طبيعة ضوء الشمس والموثر في الحرارة
النارية طبيعة النار عند الفلاسفة فكذا ههنا الروية واحدة
بالنوع فلا يلزم ان تكون العلة المصححة لروية الممكن مصححة لروية
الواجب ولو سلم تعليل الواحد بالنوع بالعلة الواحدة المشتركة
فلا نسلم اشتراك الوجود المجعول ههنا علة لانه غير مشترك
بين الواجب والممكن بل وجود كل شيء عينه كما هو جوابه وعين الشيء
لا يتصور ان يكون امرا مشتركا اجيب عن هذا الاعتراض بتمامه
بان المراد ههنا بالعلة ليس هو المتبادر من اطلاق العلة
وهو التاثير في الصحة بل المراد بعلة صحة الروية متعلق
الروية والشيء القابل لها اى الروية يعني ان الشيء الذي قلنا
انه مشترك وسميناه علة صحة الروية هو الشيء القابل للروية
وهو متعلقها ولا اختفاء في لزوم كونه اى متعلق الروية وجوديا
اذ لا يكون العدمي قابلا للروية ولا متعلقها اتفاقا ثم لا يقال
سلمنا ان متعلق الروية وجودي لكن لم لا يكون خصوصية الجسم
او العرض لانا نقول لا يجوز ان يكون متعلق الروية خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك من
خصوصيات الجواهر والاعراض وخصوصيات انواعها واصنافها
وبعد روية اى الشبح بروية واحدة متعلقة بهويته المذكورة
قد نتعذر علي تفصيله اى الشبح الي ما فيه من الجواهر والاعراض
المختصة به وقد لا نقدر علي ذلك لمانع واذا كان كذلك فمتعلق

الروية

الروية انما هو كون الشيء مطلقا له هوية ما وتحقق في الخارج
وهو اي كون الشيء له هوية ما المعني والمراد بالوجود المجعول متعلقا
للروية واشتراكه اى هذا المعني بين جميع الموجودات مطلقا ضروري
يستغني العلم به عن النظر والتلخيص ان متعلق الروية لا بد ان يكون
ان يكون مشتركا ولا يصح ان يكون الحدوث او الامكان او خصوصية
من خصوصيات الجوهر او العرض او الوجود المحض الذي هو عين الشيء
فتعين ان يكون المتعلق كون الشيء ذا هوية ولا شك انه قدر
مشترك بين جميع الموجودات وهذا المعني هو المعني بالوجود
المذكور وفيه اى في كون متعلق الروية هو ما ذكر نظر لجواز
ان يكون متعلق الروية انما هو الجسمية وهي كون الشيء جسما
وما يتبعها اي الجسمية من الاعراض على الاطلاق من غير اعتبار
خصوصية من خصوصيات جسم او عرض ويكون ذلك هو المصحح لروية
الشبح بدون الخصوصيات دون ان يكون المصحح هو الهوية المطلقة
وايضا فهذا الدليل منقوض بان الادراكات من العلم والذوق
واللمس ونحوها مشتركة في حكم الادراك فتستدعي مصححا مشتركا
وليس الا الوجود فيلزم ان يكون العلم ممكن اللمس لانه موجود فيصح
ان يكون متعلق الادراك الذي هو اللمس وايضا الهوية المطلقة
امر اعتباري لا يمكن ان يرى وفي شرح المقاصد واما النقض بصحة
الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وتقرير
الوجه الثاني وهو السمعي وفيه مسلكان الاول ان موسى عليه السلام
قد سال الله الروية اى ان يراه تعالي بقوله اى موسى رب ارني انظر

اليك فلو لم يكن ذلك ممكنا من نفسه لكان طلبه المصادر من موسى
عليه السلام جهلا منه بما يجوز في ذات الله تعالى من الاحكام وما
لا يجوز منها يعني لكان الطلب عن جهل بما ذكر والاولى ان يقال
بما لا يجوز من ذلك اذ الطلب المذكور لا ينافي العلم بما سواه
سوله من الاحكام او كان طلبه عن علم بالامتناع فيكون سفها
وعبثا لا فايدة فيه وطلبا للمحال مع العلم باستحالته والانبيا
عليهم السلام معصومون منزهون عن ذلك اي عن الجهل
بالاحكام المتعلقة به تعالى وعن العبث كل للازم باقسامه
باطل فالملزوم مثله وهو امتناع الرؤية والمسلك الثاني ان الله
تعالى قد علق الرؤية اي رؤية موسى اياه تعالى باستقرار الجبل
جبل المناجاة في مكانه وقت التجلي له وهو اي الاستقرار المذكور
امر ممكن في نفسه وامكانه ظاهر والمعلق بالممكن فهو ممكن
وذلك لان معناه اي التعليق الاخبار بثبوت المعلق به
وعلى هذا فالشرطية خبرية اذ كان الجزاء في الاصل خبرا كما ههنا فيثبت
امكان الرؤية ضرورة ان الله تعالى اخبر بوقوعها على بعض التقادير
والمحال لا يثبت على شي من التقادير واذا ثبت الامكان انتفى الامتناع
وبالعكس وقد اعترض على هذا الدليل بوجوه من الاعتراض اولها
ويتعلق بالمسلك الاول ان سوال موسى عليه السلام الرؤية انما كان
عن علم بالامتناع فلا يلزم الجهل وكان سواله لاجل قومه بني اسرائيل
حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة جاهلين بامتناعها
وتعنتهم مانع لهم من الاذعان للحق بمجرد اخبار موسى عليه السلام فسال

الله

ن للمحال

الله الرؤية ليعلموا اي قومه امتناعها اي الرؤية باخباره تعالى
كما علمه اي الامتناع هو اي موسى عليه السلام من قبل فكان السوال لاجل
هذه الفايدة فلم يكن عبثا ولا سفها ولا طلبا لوقوع محال ومن وجوه
الاعتراض ان الرؤية المسولة انما هو رؤية علم من الاعلام الدالة على
الساعة ولا يخفى بعدهما واعترض ايضا وهو متعلق ايا بالمسلك الثاني
بانا لا نسلم ان المعلق عليه الرؤية وهو الاستقرار امر ممكن حتى يكون
المعلق ممكنا بل هو اي المعلق عليه استقرار الجبل في حال تحركه من
هيبة التجلي وهو اي الاستقرار حالة التحرك محال لامتناع اجتماع
الحركة والسكون اذ الاستقرار سكون فلا يلزم من هذا التعليق امكان
المعلق وهو الرؤية واجيب عن كل من الاعتراضين بجوابين ظاهري
وتحقيقي اشار الى الاولين الظاهرين بانه خلاف ذلك اي من كون السوال
من اجل قومه ومن كون الاستقرار حال التحرك هو المعلق عليه دون مطلق
الاستقرار خلاف الظاهر كما هو ظاهر ولا ضرورة في ارتكابه اي ارتكاب
خلاف الظاهر واشار الى الجواب التحقيقي من الاعتراض الاول بقوله على
ان القوم قوم موسى الذين جعل السوال لاجلهم ان كانوا مومنين
كفاهم في ذلك قول موسى ولاخباره اياهم ان الرؤية ممتنعة والا فلم
يكونوا مومنين لعدم قبول قوله عليه السلام وان كانوا كفارا لم
يصدقوه اي موسى عليه السلام في اخباره عن حكم الله تعالى بالامتناع
اي امتناع الرؤية واياما كان من كونهم مومنين او كفارا يكون
السوال الرؤية لا فايدة فيه فيكون عبثا اما على تقدير الكفر فلان
اخباره لا يقبل عندهم واما على الايمان فلحصول التصديق بدون
السوال وفيه نظر لجواز ان يكون السوال للطمانينة او لزيادتها اذ

او

عليه السلام احب ان يكون اعلامهم بذلك من الله سبحانه لا منه
واشار الى الجواب التحقيقي عن الاعتراض الثاني بقوله **والاستقرار
حال الحركة ايضا ممكن** كما انه ممكن مطلقا وذلك **بان يقع
السكون** الذي هو الاستقرار **بدل الحركة** الواقعة وكذا العكس اذ
كل منهما امر ممكن في نفسه **وانما المحال** ههنا **اجتماع الحركة والسكون**
وقد التبس على المخالف الاجتماع المذكور بوقوع احد الضدين بدل
الاخر والمعلق عليه انما هو الثاني على تقدير التنزل ولما كان النظر
ههنا في مقامين اثبات امكان الرؤية واثبات وقوعها وفرغ
من الاول شرع في الثاني وهو ان الرؤية **واجبة** الوقوع **بالنقل**
كتابا وسنة واجماعا فقد **ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين
الله تعالى في الدار الاخرة** والمراد من الايجاب ههنا الاخبار الصادق
بوقوع الرؤية حتما في الاخرة في الجنة فقط او فيها وفي الموقف **اما
الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة** اذ
نظر الوجوه الى ربها انما يكون بحاسة البصر بدليل تعديته بالى
ولو كان النظر ههنا بمعنى الانتظار لتعدى بنفسه كما في قوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا والنظر ايضا يتعدى
بفي اذا كان بمعنى التفكر تقول نظرت في كذا او باللام اذا كان
بمعنى الرافة تقول السلطان ينظر لفلان ولا يصح ان تكون الى
ههنا واحدة الالاء اي منتظرة نعمة ربها لمنافرة ذلك للمقام اذ
الانتظار غم فلا يصلح ان يبشر به المؤمنون **واما السنة فقوله
عليه الصلاة والسلام** خطابا للصحابة **انكم سترون ربكم كما**

ترون

ترون القمر ليلة البدر وفي لفظ اخر لا تضامون في رؤيته والفاظ
هذا الحديث كثيرة وقد تلقته الامة بالقبول على معناه المذكور **وهو
مشهور** لكثرة رواته بل انه متواتر المعنى وان كان احادي الاصل بل متواتر
باصطلاح كثير من المحدثين **رواه** اي هذا الحديث **احد وعشرون** صحابيا
من اكابر الصحابة رضي الله عنهم اما بهذا اللفظ فاخرجه الشيخان
من حديث جرير البجلي وابي هريرة وابي سعيد الخدري واخرجه احمد
وابن ماجة والحاكم من حديث ابي رزين العقيلي وبعض اصحاب
السنن من حديث حذيفة ابن اليمان وبغير هذا اللفظ فورد من
حديث ابي بكر الصديق وعلي ابن ابي طالب وابي ابن كعب
وانس ابن مالك وجابر ابن عبد الله وزيد ابن ثابت وصهيب
الرومي وعبادة ابن الصامت وابن عباس وابن عمر وابن مسعود
وعدي ابن حاتم وعمار ابن ياسر وفضالة ابن عبيد وكعب ابن
عجرة وابي موسى الاشعري **واما الاجماع فهو ان الامة كانوا** في الصدر
الاول **مجمعين على وقوع الرؤية في الاخرة** وما خالفت فيه ام المؤمنين
عائشة رضي الله عنها انما هو وقوع الرؤية ليلة المعراج **و**مجمعين على
ان الايات والاحاديث **الواردة في ذلك** اي في الرؤية **محمولة على
ظواهرها** الناطقة بوقوع الرؤية **ثم** بعد ذلك بمدة مديدة
ظهرت مقالة المخالفين لاهل الحق في ذلك **وشاعت شبههم**
اي المخالفين **وتاويلاتهم** المردودة ولهم شبهة عقلية وسمعية
واقوى شبهتهم التي يستدلون بها على امتناع الرؤية **من العقليات
ان الرؤية** مطلقا **مشروطة بكون المرئي** ومشروط مطلقا الايدان

يكون في مكان وجهة غير مكان الرائي وجهته و في مقابلة من الرائي
ومشروطة بثبوت مسافة كائنة بينهما اي بين الرائي والمرئي
بحيث لا تكون المسافة طويلة ولا قصيرة فلا يكون المرئي في غاية
القرب من الرائي من الرائي ولا في غاية البعد منه بان تكون تلك
المسافة طويلة ولا قصيرة فلا يكون المرئي على حد مخصوص على
ما يشهد به علم الناظر وتلبية التجربة وثبوت اتصال شعاع
يخرج من الباصرة فيتصل بالمرئي على شكل مثلث موهوم قاعدته
على سطح المرئي في الباصرة على اختلاف الفلاسفة في ذلك وكل ذلك
المشروط من ثبوت الجهة والمسافة والمقابلة والشعاع او الانطباع
محال في حق الله تعالى لما يمكن اتصافه بشيء منه وعلى هذا فيمتنع رؤيته
تعالى اذ لو رأى لكان مقابلا للرائي ضرورة اقتضا تحقق المشروط
بتحقق شرطه واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب عن هذه
الشبهة بمنع هذا الاشتراط اي منع كون الرؤية مشروطة بما ذكر
واليه اي الى هذا المنع اشار المصنف بقوله فيرى سبحانه في الاخرة
لا في مكان يكون سبحانه فيه ولا على استقرار في جهة ولا مع ثبوت
مقابلة بينه وبين الرائي او اتصال شعاع به تعالى من باصرة
الرائي او انطباع فيها او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله
تعالى ولئن اشترط الفلاسفة ذلك في الرؤية فانما محله هنا
الاشتراط الشاهد ولا يصح ذلك على الاطلاق ولا قياس الغائب
عليه وقياس الغائب وهو ههنا رؤيته تعالى على الشاهد وهو
رؤية المخلوق مثله فاسد في مثل ذلك اذ لا يلزم من اشتراط ذلك

في

في الشاهد اشتراطه في الغائب واشتراطه مطلقا ممنوع بل اشتراطه
في الشاهد ايضا لما تقدم وقد يستدل على عدم الاشتراط اي على
عدم كون ما ذكر شرطا للرؤية برؤية الله تعالى ايانا فانها ثابتة
بالاتفاق ولو كان ذلك شرطا لما ثبتت الرؤية بدونه فلا يكون شرطا
وفيه اي في هذا الاستدلال نظر اذ لا يتم لان الكلام بيننا وبين
المخالفين واشتراطهم ذلك انما هو في الرؤية بحاسة البصر ورؤيته
تعالى ايانا ليست كذلك واستدل بعضهم على عدم الاشتراط المذكور
ان رؤيته تعالى ايانا يلزم منها لا محالة ثبوت معنى تقع به الرؤية بدون
ما ذكر فمن الجائز ان يخلق الله في الباصرة قوة مثل ذلك المعنى فيحصل
الرؤية بدون الشروط المذكورة فان قيل لو كان الله سبحانه جائز
الرؤية اي ان يرى والواقع ان الحاسة اي حاسة البصر سليمة من
موانع الابصار لوجب ان يرى سبحانه الآن في الدنيا لوجود المقتضي من
القابل والفاعل وارتفاع الموانع والا اي وان لم يجب ان يرى على هذا
التقدير لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة اي مرتفعة ونحن
لا نراها اذ الجبال مرئية والحاسة سليمة وانه اي الجواز المذكور
والقول به سفسطة ظاهر البطلان والحاصل انه اذا لم يشترط
للرؤية الا وجود المرائي وسلامة الحاسة لزم ان يكون سبحانه مرئيا
لنا الآن واللازم باطل واما الملازمة فلانه لو لم يكن كذلك امكن
ان يكون بحضرتنا مرئيات كثيرة ونحن لا نراها قلنا في الجواب
ما ذكرتم من وجوب الرؤية على الوجه المذكور ممنوع فان مبناه على
ان وجود الشيء مستند الى علته الموجبة له وهو باطل على اصولنا فانه

الرؤية عندنا وجميع الممكنات انما توجد بخلق الله تعالى وايجاده
باختياره تعالى فتبين ان الرؤية لا تجب اي توجد حتما عند اجتماع
الشرائط المشروطة بها بل يجوز ان تجتمع الشرائط ولا يحصل
لتوقف حصولها على الخلق وايضا قولكم لجاز ان يكون بحضرتنا
الى اخره سلمنا لكنه لا ينافي العلم بانه ليس هناك شيء كما في علمنا الجازم
بان الجبل لم ينقلب ذهبا مع جواز ذلك في نفس الامر سلمنا وجوب
الرؤية عند تحقق الشرائط لكن جاز اختلافها غائبا وشاهدا ماهية
وشروطا لم لا يجوز ان يكون رؤيته سبحانه متوقفة على خلق زيادة
قوة في الابصار لا تحصل الا في الجنة ومن اقوى شبههم من السمعيات
قوله تعالى لا تدركه الابصار اي لا تراه وذلك ينافي القول بالوقوع
والجواب عن ذلك بعد التنزل وتسليم كون اللام في الابصار
في الاية للاستغراق اذ لنا ان نجيب بان المراد ابصار الكفار
جمعا بين هذه الاية واية القيامة وبعد تسليم افادته
اي افادة هذا المعنى عموم السلب فيصير المعنى لا يدركه شيء من
الابصار لا سلب العموم اذ لنا ان نجيب بان ذلك من سلب
العموم والمعنى ان جميع الابصار لا تدركه والكلام المشتمل على النفي
والعموم تارة يعتبر النسبة الى الكل اولا ثم يعتبر النفي فيكون
سلبا للعموم نحو ما قام العبيد كلهم وتارة يعتبر النفي اولا ثم
ينسب الى الكل فيكون عموما للسلب نحو ما الله يريد ظلما للعباد
ونحو لا يفلح كل احد من الاول ولا تطع كل حلاف مهين من الثاني
وفي هذا المقام تفصيل وتحقيق اورده الشارح في شرح المقاصد

وبعد

وبعد تسليم كون الادراك بالابصار هو الرؤية مطلقا احاطت
بالمرائي اولا لا الرؤية على وجه الاحاطة اي احاطة الرؤية بجوانب
المرئي اذ لنا ان نجيب بان الادراك بالبصر هو الاحاطة المذكورة
ولما كان الظاهر من الاية خلاف حاصل الاجوبة المذكورة عدل الى
غيرها فقال والجواب بعد هذه التنزلات انه لا دلالة فيه
اي في هذا النفي على عموم الاوقات والاحوال لما يكون عنه
ثم ان المراد لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات ولا حال من
الاحوال بل يتعين في الحمل على النفي بالنسبة الى دار الدنيا جمعا بين
الدلايل السمعية وقد يستدل بالاية هذه على جواز الرؤية
اي امكانها اذ لو امتنعت اي الرؤية لما حصل التمدح في الاية بنفيها
اي الرؤية ووجه الملازمة ان الممتنع مستقبح في حد ذاته فلا يكون
صفته صفة تمدح لانه مزري الامتناع كالمعدوم الممتنع الرؤية
لا يمدح بعدم رؤيته اذ لا يكون قولنا المعدوم لا يرى تمدحا
لامتناعها اي رؤية المعدوم وقد ثبت التمدح بنفي رؤيته
تعالى فتكون ممكنة والحاصل ان التمدح بنفي الرؤية انما يكون
في اثر الكبريا والجلال لا في انه لا يرى لامتناع رؤيته لكن لا يكون
الصفات السلبية على هذا صفات تمدح وان جعلنا الادراك
في الاية عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
اي جوانب المرائي وحدوده كما ذهب اليه البعض فدلالة الاية
حينئذ على جواز الرؤية بل على تحققها بالوقوع اظهر من دلالتها
على الجواز بما ذكرنا من التمدح اذ المعنى على هذا لا تدركه الابصار اذا

تمكن رؤيته تعالى
ولا تمتنع لكنه انما
والتعزز
ولا يرى للتمنع والاحتجاب
عن الابصار والتحجب
صح

نظرت اليه على وجه الاحاطة . وهو معنى قوله معللا للاظهرية **ولانه**
المعنى اى معنى الاية على هذا التقدير **انه** تعالى **مع كونه مرئيا**
بالابصار **لا يدرك بالابصار** على وجه الاحاطة **لتعاليه**
قطعا **عن التناهي** ودون **الاتصاف بالحدود** التي هي النهايات
والجوانب على ما بين في التنزيهات والاحاطة بالايتناهي **ومنها**
اى شبههم السمعية **ان الايات الواردة في سوال الروية** نحو
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم وقال الذين لا يرجون لقانا لولا انزل علينا الملايكة
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا **مقرونة**
بالاستعظام والاستكبار اى استعظام الله تعالى ذلك واستكباره
منهم حيث طلبوا المحال عن استكبار في الارض بغير الحق **والجواب**
ان ذلك الاستعظام ليس لطلب المحال وانما هو **لتعنتهم** اي
اهل الكتاب **وعنادهم في طلبها** اى الروية **لا لامتناعها والا فلو**
كانت الروية ممتنعة **لمنعهم** اي بني اسرايل **موسى عليه السلام من ذلك**
السوال وزجرهم **كما فعل** بهم زاجرا لهم **حين سالوه ان يجعل**
لهم الهة لما اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم **فقال انكم**
قوم تجهلون بطلب المحال الشرعي فكيف لا يزجرهم عن طلب
المحال العقلي **وهذا** اي كونه عليه السلام لم يمنعهم عن سوال
الروية بل سالها موسى عليه السلام **مشعر بامكان الروية في**
الدنيا لان موسى وقومه سالوها فيها ولم يزجرهم عن ذلك

ولهذا

ولهذا اي لكونها ممكنة في الدنيا **اختلفت الصحابة رضي الله** **هل**
عنهم في ان النبي عليه السلام راى ربه ليلة المعراج فاخرج البخاري
والنسائي والحاكم وغيرهم عن ابن عباس انه راه واخرج مسلم عن عايشة
خلافه **والاختلاف** الواقع في الوقوع **دليل الامكان** لان الظاهر
من ذلك اتفاقهم على الامكان وفيه نظر لجواز ان يكون نافي الوقوع
مستندا الى الامتناع **واما الروية** رويته تعالى **في المنام** فهي ممكنة
بل واقعة **فقد حكيت** رويته تعالى في المنام **عن كثير من السلف**
خصوصا عن الامام احمد ابن حنبل رحمه الله وينبغي ان يكون ذلك
بالاتفاق لما انها ليست بحاسة البصر **ولا خفاء في انها** اى الروية
المنامية **نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين** ومن
احب معرفة ذلك على وجهه فعليه بكلام الامام حجة الاسلام في ملك
في كتاب الشوق والتشويق وغيره وفي شرح المحصل لا بد من تحرير محل
النزاع في الروية فان لقايل ان يقول ان اردتم الانكشاف
التام فلا نزاع فيه فان المعارف يوم القيامة تصير ضرورية لكل احد
وان اردتم الحالة التي نجدها في انفسنا عند ابصارنا الاجسام
فلا نزاع في انتفايه لان الروية عند جمهور الحكما عبارة عن ارتسام
صورة المراي في العين وعند اصحاب الشعاع الخارج من العين
المراي وعند قوم عبارة عن حالة مستلزمة للارتسام او الاتصال
وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب ان المراد امر ثالث وهو
التفرقة التي تحصل لنا بين حالة العلم بالشي بعد ان نراه وتلك التفرقة
ليست عايدة الى الارتسام ولا الى الاتصال ولا الى حالة مستلزمة

وبين حالة العلم

لاحدهما والله تعالى خالق لافعال العباد كلها الاضطرارية
والاختيارية من الكفر والايمان وهما اصل كل معصية وطاعة
والطاعة والعصيان وفعل الواجب والحرام والمندوب
والمكروه والمباح وكل ما لم يتحقق في الخارج لا كما زعمت المعتزلة
ان العبد خالق لافعاله الصادرة عنه بالاختيار وقد كانت
الاوايل منهم اى المعتزلة يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق
على العبد ولا يتجاسرون عليه لقرب العهد بما كان عليه السلف
ويكتفون عن لفظ الخالق بلفظ الموجد والمخترع فيقولون
العبد موجد لافعاله استبشاعا لاطلاق لفظ الخالق عليه
ونحو ذلك الاطلاق كالمنشئ والمبدع وحين راى ابو علي
الجبائي واتباعه كابنه ابي هاشم ان معنى الكل من الاطلاقات
واحد لا فرق بين الخالق وغيره وهو اى ذلك المعنى الذي
هو مدلول هذه الالفاظ المخرج من العدم الى الوجود وقد
علمت سابقا معنى ذلك تجاسر الجبائي واتباعه على اطلاق
لفظ الخالق على العبد لكن اهل الحق على ان الخالق لافعال
العباد انما هو الله تعالى بوجوه من الادلة العقلية والسمعية
الوجه الاول واقتصر من العقلية عليه ان العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان اى العبد عالما لاكن ذلك اى الاو الموجد عالم بالتفصيل
لانه يمكن وقوع الفعل على وجوه متفاوتة فلا يتعين وقوعه على بعض
الوجوه دون بعض الا بالقصد اليه ولا يكون ذلك الا عن العلم
ولهذا يستنكر انتفا العلم عن الخالق قال تعالى الا يعلم من خلق

واللازم

واللازم باطل ولو كون العبد عالما بتفاصيل افعاله واما
بيان بطلانه فان المشي الصادر من العبد مثلا من موضع
الى موضع قد يشتمل على سكنات كثيرة متخللة بين حركات كثيرة
ويشتمل على حركات بعضها اي تلك الحركات اسرع من البعض
وبعضها ابطا من البعض وقطعا لا شعور للماشي
الصادر عنه فعل المشي بذلك التفصيل المذكور واذا
بطل علمه بذلك بطل كونه خالقا فثبت ان الخالق لذلك
الفعل هو الله ضرورة عدم الواسطة ولما استشعر ههنا
اعتراضا تقريره انه يجوز ان يكون عالما بذلك ولكنه ذهل
عنه اشار الى الجواب بقوله وليس هذا الحال المعبر عنه بعدم
الشعور ذهولا من الماشي عن العلم بذلك التفصيل بل
هو عدم العلم به لانه لو سئل الماشي عن شي من ذلك اعتبارا
لحاله لم يمكنه الاخبار به لانه لم يعلم ذلك ولذا دان يكون العلم
بعدم علمه ضروريا وهذا الذي بيناه من الحالة المذكورة التي هي
عدم علم العبد بتفاصيل فعل نفسه حصل في اظهر افعاله اى افعال
العبد الاختيارية من المشي ونحوه على ان هذا البيان انما هو
بالنظر الى ظاهر هذا الفعل وبالنظر الى مجرد الحركات والسكنات
الظاهرة واما اذا تاملت في حركات اعضايه اي الماشي التي
لابد في المشي منها وتاملت في حركاتها في الاخذ والبطش ونحو
ذلك من المضغ والازدراد والعدو وصعود المراقي الصعبة
خصوصا افعال اصحاب الصناعات الدقيقة والامور العجيبة

الغامضة وتاملت ما يحتاج الفاعل اليه في ذلك من تحريك
العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك من انجذاب
العروق وحركات الاعضا الباطنة واثار القوى الطبيعية
الى غير ذلك مما يعجز عن ادراكه بل عن تصوره على ما ينبغي
بعد حكاية كثير من العقلاء بل لا تفي بالاحاطة به القوة الانسانية
فالامر من كون العبد غير عالم بتفاصيل فعله اظهر في الدلالة
على ذلك مما ذكرناه في المثال وانظر الى المتكلم كيف ياتي بحروف
مخصوصة على نظم مخصوص من غير علمه بالات التكلم من
اعصابه عند التكلم ولا بالهيئات التي تكون عليها تلك الاعضا
الوجه الثاني من الوجوه التي استدل بها اهل الحق وهو سمعي
النصوص الواردة في ذلك اي في انه لا خالق الا الله كقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وخلق عملكم وهذا التقدير
بنا على ان ما في هذه الاية الشريفة مصدرية مؤولة مع
الفعل بالمصدر لئلا يحتاج على تقدير جعلها موصولة لا مصدرية
الى حذف الضمير العايد على الموصول لاجل الربط فيكون
اصل الكلام وما تعملونه فحذف الضمير تخفيفا لكن الاصل عدم التقدير
فلهذا ذهب سيبويه الى انها مصدرية او المعنى وخلق معمولكم
بنا على ان ما موصولة والضمير محذوف فالتقدير وخلق الذي
الذي تعملونه وهو المعمول والى هذا الوجه ذهب كثيرون
لدلالة السابق عليه قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم
وما تعملون وعلى كل تقدير يحصل الغرض من الاستدلال

اما

اما على الاعراب الاول فظاهر واما على الثاني فلان المعمول
الذي هو المفعول يشمل الافعال اي افعال العباد التي هي محل
النزاع لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او
مخلوقة للعبد محررين لمحل النزاع لم نرد بالفعل في هذا
المقام الفعل الذي هو المعنى المصدري المسمى في النحو لفظه
الدال عليه بالمفعول المطلق الذي هو اي ذلك المعنى الايجاد
والايقاع فلم نرد بالفعل المعنى المذكور بل انما نريد ههنا
الفعل الحاصل بالمصدر المذكور فهو من اطلاق المصدر وارادة
اسم المفعول الذي هو اي الفعل الحاصل بالمصدر متعلق
الايجاد والايقاع المصدرين والتلخيص ان محل النزاع
انما هو معمول العبد لا فعله المصدري اعني بذلك الفعل
الحاصل بالمصدر الذي هو المفعول ما نشاهده من الحركات
والسكنات مثلا الحاصلة بكسب العبد وهي التي تسمى افعاله
الاختيارية ولا خفا في ان المعنى المصدري لا تحقق له في الخارج
فلا يصلح ان يكون محل النزاع واذا كان كذلك فقد تبين شمول
المعمول لمحل النزاع وان قوله وما تعملون ظاهر في خلق افعال
العباد على تقدير جعل ما موصولة ايضا وللذهول والغفلة
عن هذه النكتة تبيينا هنا من ان المراد بالفعل الذي هو محل
الخلاف انما هو المفعول دون المعنى المصدري قد يتوهم
ان الاستدلال على المطلوب بالاية هذه موقوف على كون
ما في الاية مصدرية والتقدير وعملكم لانه اذا توهم ان محل

النزاع انما هو الفعل بالمعنى المصدري لا شيوع الاستدلال
بالاية على كونه مخلوقا له تعالى على تقدير كون ما موصولة
لان المفعول غير الفعل ولا يلزم من كون الفعل مخلوقا له
تعالى ان يكون الفعل ايضا كذلك ومن النصوص الواردة
في ذلك قوله تعالى الله خالق كل شيء اي كل شيء ممكن لان العموم
ليس على اطلاقه بدلالة العقل حيث قام البرهان العقلي
اليقيني على عدم دخول الواجب والممتنع تحت هذا العموم
ودلالة العام عند الحنفية قطعية قبل التخصيص فخصص
عقلا عند البعض وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق حيث
كان في مقام التمدح بالخالقية اذ مقتضى اثباتها له تعالى على
وجه التمدح نفيها عن غيره والا فلو شاركه فيها غيره لا يبقى
تمدحه تعالى بها وايضا كونها اي الخالقية جعلت في هذه
الاية مناطا لاستحقاق العبادة اي لاستحقاق المتصف
بها ان يعبد يقتضي انتفاءها عن غيره تعالى وكقوله تعالى
هل من خالق غير الله لا يقال على هذا فالقائل بكون العبد
خالقا لافعاله يكون من المشركين لقوله باشتراك الخالقية
بين الله والعبد دون ان يكون من الموحدين لانا نقول
في جواب ذلك الاشراك هو اثبات الشريك لله تعالى في
الالوهية ودعوى ان مع الله تعالى الها غيره وهو على قسمين
اما بمعنى وجوب الوجود اي باثبات شريك يدعي وجوب
وجوده كما ينسب للمجوس من القول بالهين واجبين هما

النور والظلمة او بمعنى استحقاق العبادة اي باثبات شريك
يدعي وجوب وجوده بل يعتقد استحقاقه لان يعبد مع كونه
ممكنا كما هو الواقع لعبدة الاصنام فانهم قالوا انما نعبدهم
ليقربونا الى الله زلفى وهذا بعينه هو الشرك الاكبر والمعتزلة
من اهل القبلة ومن علماء الملة لا يثبتون شيئا من ذلك الشرك
بقسميه وحاشاهم تجاوز الله عنهم بل انهم وان اثبتوا للعبد خالقية
في الجملة لا يجعلون اي المعتزلة خالقية العبد كخالقية الله تعالى
لانها حادثة متفرعة مستندة اليه لافتقاره اي العبد في خالقيته
عندهم الى الاسباب والدواعي المفضية اليها والالات من الاعضاء
وغيرها التي هي اي الاسباب والالات بخلق الله تعالى بالاتفاق
ولهذا قيل اذا ناظرت معتزليا فلا تغفل عن الداعي الا ان مشايخ
ما وراء النهر من المتكلمين قد بالغوا في تضليلهم اي المعتزلة
في هذه المسئلة مسئلة خلق الافعال حتى قالوا اي المشايخ ان
المجوس اسعد حالا منهم اي من المعتزلة في هذا المقام حيث لم يثبتوا
اي المجوس الا شريكا واحدا في الخالقية هو الظلمة والمعتزلة اثبتوا
في الخالقية شركاء لا تحصى ولقد تجاوزت هذه المبالغة الحد وكانها
صدرت على سبيل التهويل والتشنيع عليهم والانكار لعل التفهيم
هذه بالطريق الاقصى زجرا للعامة عن متابعتهم وصونا
لعقائد المقلدين عنها واحتجت المعتزلة على خالقية العبد بانا
نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى
وهي حركة الماشي باختياره اي الماشي دون الثانية التي هي حركة

المرتعش لانه ليست باختياره فما كان من افعاله موجودا باختياره فهو بايجاده واحتجوا ايضا بانه لو كان الكل من افعال العباد بخلق الله تعالى ولا شيء منها بخلق العبد لبطلت قاعدة التكليف بالشرايع والاحكام وبطل المدح على الطاعة والذم على المعصية عاجلا والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية اجلا وهو اي لزوم ما ذكر ظاهر حيث كان معنى التكليف طلب الفعل او تركه من العبد والمدح والذم انما هو على الفعل المضاف للعبد وكذا الثواب والعقاب فاذا كان بخلقه تعالى دون العبد امتنع الطلب منه واضافة الفعل اليه وبطلان اللازم ظاهر والجواب عن الوجهين ان ذلك الالزام لا يتوجه علينا انما يتوجه على الطايفة الجبرية القايلين بنفي الكسب والاختيار اصلا ورأسا يعني بان العباد لا كسب لهم في الافعال المضافة اليهم مطلقا ولا اختيار فلا فرق عندهم بين حركة المرتعش والماشي واما نحن اهل السنة فنثبته يعني الكسب والاختيار للعباد في افعالهم ونفرق بين الحركتين على ما نحققه فيما بعد ان شاء الله تعالى ووجه عدم لزوم ذلك علينا انا قايلون بالاختيار وهو مناط ما ذكر من التكليف وتوابعه ولا يلزم من كون العبد كاسبا للفعل مختارا له ان يكون خالقا له ويستلزم ذلك وقد يتمسك بعض المعتزلة في مدعاهم بانه تعالى لو كان خالقا لافعال العباد الاختيارية لكان هو سبحانه القايم والقاعد والاكل والشارب الى غير ذلك من

الصفات

الصفات وا للازم باطل قطعا وهذا الاستدلال يدل على جهل عظيم وضلال مبين ومنشاوه اعتقادا اتصاف الموجد للشيء به وهو باطل لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء وهو معنى كونه وصفا له لا ان المتصف بالشيء من اوجده اي الشيء وهو غلط فاحش اولا يرون اي المستدلون بما ذكر ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام بالاتفاق ولا يتصف سبحانه بذلك ولا بشيء منه كيف وهو سبحانه خالق للاعيان ولا يتعقل الاتصاف بالعين قال الشارح وهذه الشبهة كنا نسمعها من جهلة العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده تعمى القلوب التي في الصدور وربما يتمسك المعتزلة من السمعيات بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اذ فيهما اطلاق الخالق على العبد والجواب عن ذلك ان الخلق ههنا في الايتين بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد ومنه ع ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ع اي تقدر الشيء ولا تقطعه وهي اي افعال العباد كلها كاينة بارادته تعالى ومشيته قد سبق انهما اي الارادة والمشية عندنا خلافا للكرامية عبارة عن معنى واحد هو الصفة المخصصة وحكمه تعالى لا يبعد ان يكون ذلك اي قوله وحكمه اشارة الى خطاب التكوين الذي هو كن فالمعنى بارادته وتكوينه

وقضيته اي قضايه وهو اي القضا عبارة عن الفعل مع زيادة
احكام واتقان له ويطلق بمعنى الامر كما في قوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه وللاعلام وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
والفراغ ومنه قضيت الدين اي فرغت منه وهو عند الاشاعرة
الارادة الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال
والقدر ايجاد الاشيا على قدر مخصوص وتقدير معين في
ذواتها واحوالها وعند الماتريدية القضا عبارة عن
الخلق والتكوين وعند الفلاسفة علمه تعالى بالعالم على هذا
النظام ويسمونه الارادة والعناية والقدر عندهم خروج
الاشيا الى الوجود العيني على وفق العلم والمعتزلة ينفون
ان تكون افعال العباد الاختيارية مستندة الى قضايه
تعالى وقدره وقالوا انه تعالى عالم بتفاصيلها لا يقال لو كان
الكفر الذي هو فعل العبد كاينا بقضا الله تعالى وقدره
لوجب الرضى به اي بالكفر وذلك لان الرضى بالقضا واجب
وبسخط محذور واللازم وهو وجوب الرضى بالكفر باطل
قطعا لان الرضى بالكفر كفر فالملزوم مثله وهو كون الكفر بقضا
تعالى لانا نقول الملازمة ممنوعة لان الكفر مقضي به لا قضا
والرضى انما يجب بالقضا دون المقضي به ولا يلزم من الرضى
بالقضا الرضى بالمقضي به وتقديره اي وبتقديره وهو
اي التقدير ويعبر عنه بالقدر تحديد كل مخلوق بحده الذي
الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر ومقدار وشكل وكم

وكيف

وكيف الى غير ذلك من حدوده المعينة وصفاته المتخصصة
وتحديد ما يحويه اي يحوي كل مخلوق فيكون ظرفه من زمان
ومكان وتحديد ما يترتب عليه اي المخلوق اذا كان فعلا من
ثواب ان كان طاعة او عقاب ان كان معصية والمقصود
من قولنا الافعال كلها بارادته تعالى الى اخره تعميم ارادة الله
تعالى وقدرته وشمولها لجميع الموجودات الممكنة لما مر من اقامة
البرهان على ان الكل بخلق الله تعالى وارادته وهو اي كون الكل
بخلقه تعالى يستدعي اي يستلزم ثبوت القدرة والارادة صفتين
له تعالى اما القدرة فلامتناع الايجاد بدونها واما الارادة فلان
نسبة الممكنات الى القدرة على السوا فلا بد من مخصص ولا يجوز
ان يكون امرا خارجا عنه تعالى لعدم امكان الاكراه والاجبار
على الفعل في حقه تعالى فتعين ان يكون المخصص صفة له تعالى
فان قيل استشكالا على التعميم المذكور اذا كانت الافعال
كلها بارادته تعالى فيكون الكافر على هذا مجبورا في كفره ويكون
الفاسق مجبورا في فسقه لان الكفر والفسق واقعان بارادته تعالى
فيكون الكافر فلا يصح تكليفهما اي الكافر والفاسق بالايمان
بدل الكفر والطاعة بدل الفسق لانه تكليف ما لا يطاق ووقوع
غير مراده تعالى محال قلنا في الجواب انه تعالى اراد منهما اي الكافر
والفاسق فعل الكفر والفسق الواقع منهما باختيارهما لا اجبارا
فلا جبر على فعل الكفر والفسق مع ثبوت القدرة والاختيار للعبد
كما انه تعالى علم منهما وقوع الكفر والفسق باختيارهما الذي هو

مناط التكليف فلا منافاة بين كون ذلك مراد الله تعالى وبين
التكليف بضده لان وقوع المراد انما هو باختيار المكلف
كما انه لا منافاة بين سبق العلم بوقوع ذلك منهما والتكليف
بضده **ولم يلزم** من علمه تعالى بوقوع الكفر والفسق منهما
باختيارهما مع توجه الامر عليهما بالايمان والطاعة
تكليف المحال اي تكليفهما بالمحال فلا يلزم من ارادة ذلك
منهما مع كونه واقعا باختيارهما وهما مأموران بخلافه
تكليفهما بالمحال وانما لا يصح التكليف بالايمان والطاعة
اذا كانا مجبورين على الكفر والفسق على ان الممتنع انما هو
تكليف المحال بالذات او بالعادة كالجمع بين الضدين وطيران
الدابة واما ما يصلح ان يكون متعلقا لقدرة العبد واختياره
فانه يصح التكليف به والجمهور على جواز التكليف بما لا يطاق
وان كان غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
لا يقال الفعل غير مراده غير مقدور للعبد لانا نقول اما ان
يراد بالقدرة القدرة الممكنة وهي سلامة الالات او القدرة
الميسرة وهي الاستطاعة فان كان الاول فهو مقدور وان
كان الثاني فهي لا تسبق الفعل فالتكليف دائما بغير
المقدور بهذا المعنى بمعنى مقدور العبد ما يكون ممكنا من
فعله بسلامة الالات **والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبائح** التي هي افعال اختيارية للعباد **حتى انهم قالوا
انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته** اي من الكافر

ايمانه

ايمانه ومن الفاسق طاعته **لا** انه اراد من الكافر **كفره** الصادر
منه **و**لا من الفاسق **معصيته** الصادرة منه فانكروا ارادته منه
تعالى عن ذلك **زعما منهم** اي المعتزلة **ان ارادة القبيح قبيحة**
يجب تنزيهه تعالى عنها **كخلقه وايجاده** اي كخلق القبيح وايجاده
فانه قبيح يجب التنزيه عنه ايضا فزعموا انه سبحانه لا يريد القبيح
ولا يخلقه لكن **ونحن** اهل السنة **نمنع ذلك** اي كون ارادة القبيح
قبيحة وكون خلقه قبيحا **بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به**
اي بالقبيح والكسب والاتصاف بالقبيح انما يكون متعلقا
بالعبد وارادة القبيح وخلقه انما يكون لحكمة ومصلحة
بل القبيح من حيث نسبته الى خلقه تعالى وايجاده لا يكون
قبيحا وانما يكون قبيحا من حيث الكسب ومن حيث النسبة
للمكلف **فعندهم** اي المعتزلة يكون **اكثر ما يقع في الوجود
من افعال العباد** الاختيارية واقعا **على خلاف ارادة الله
تعالى** لان افعال الطاعة قليل بالنسبة الى افعال المعصية
قال تعالى وقليل من عبادي الشكور **وهذا** من المعتزلة
شنيع جدا اذ بعض المخلوقين لا يرتضي ذلك لنفسه بالنسبة
الى تدبير داره مع خدمه ومماليكه **حكي عن** احد ائمة المعتزلة
الاوائل **عمرو بن عبيد** المتقدم ذكره **انه قال ما الزمني احد
مثل ما الزمني مجوسي كان معي في سفينة فقلت له لم لا تسلم
فقال** يعني المجوسي **ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله
اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك**

القول

ولكن الشياطين لا يتركونك تسلم لانهم يزينون لك سوء عملك
فيمنعونك بذلك عن الاسلام فقال المجوسي في جوابه فانا اكون
مع الشريك الاغلب فافحم عمرو ابن عبيد اي افحام حيث
الزمه بما لزمه من حاصل كلامه بانه اذا اراد شيئا واراد الشيطان
شيئا كان وقوع احد المرادين دليلا على اغلبية مريده مع الاشتراك
في الارادة في الجملة. وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني
من المعتزلة دخل على الصاحب ابن عباد رئيس وزراء
بني بويه الملوك الديلمية وهو اول من سمي بالصاحب
لصحبته ابن العميد الوزير قبله وفيه يقال بدأت الكتابة بعبد
الحميد وختمت بابن العميد فكان ابن عباد احد الافراد عقلا
وادبا وسخاء ورياسة لكنه يرى بالاعتزال وعنده اي
الصاحب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني احد ائمة المتكلمين
من اهل السنة الاشاعرة فلما راى القاضي عبد الجبار الاستاذ
ابا اسحاق قال عبد الجبار مشيرا للاحتجاج على مذهبه
سبحان من تنزه عن الفحشا يعني عن ارادتها وخلقها فقال
الاستاذ على الفور مفحما له سبحان من لا يجري في ملكه الا
ما يشا ونكتة العدول عن يريد الى يشا ظاهرة والمعتزلة
اعتقدوا ان الامر بالشيء يستلزم الارادة اي ارادة المامور
به وان النهي عن الشيء يستلزم عدم الارادة له فحملوا
على هذا التاصيل الفاسد ايمان الكافر الذي لم يقع مرادا
له تعالى لما انه امر به وجعلوا كفره الواقع غير مراد له تعالى

لما انه نهى عنه ونحن نعلم بطلان هذا الاستلزام عقلا وشرعا
وان الشيء قد لا يكون مرادا ومع ذلك يؤمر به اي بذلك الشيء
الذي هو غير مراد وان الشيء قد يكون مرادا ومع ذلك ينهى
عنه اي عن ذلك الشيء الذي هو مراد واذا كان كذلك فالله سبحانه
وتعالى قد يامر الكافر بالايمان ولا يريده منه وينهاه عن الكفر
ويريده منه لحكم ومصالح منوطة بذلك الامر والنهي يحيط بها
اي الحكم والمصالح علم الله تعالى تعجز عن ادراكها او تعقلها سبحانه
لا يسال عما يفعل ولم يتصرف في خالص ملكه بما يشا ولا يجب عليه
شيء من الامر والنهي على الوجه المذكور ولا يستبعد الا يرى ان
السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عنده عصيان عبده
يامره اي السيد عبده بالشيء ولا يريده اي السيد ذلك الشيء
منه اي من العبد وكذا قد ينهاه عن الشيء وهو يريده منه لاجل
ما ذكر ومثل ذلك لا يخفى وقد يتمسك من الجانبين جانب
اهل السنة وجانب المعتزلة يعني يحتج كل على مذهبه بالايات
والاحاديث المختلفة بحسب الظاهر من حيث المدلولات كما
يتمسك المعتزلي بنحو قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
وظلم العباد بعضهم بعضا واقع وكما يتمسك السني بقوله
تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم ولو شاء ربك
ما فعلوه انما يريد الله ليعذبهم بها في الدنيا وتزهق انفسهم
وهم كافرون وباب التاويل للايات مفتوح على الفريقين
لانه لا نص في الباب من الجانبين ينتفي عنه الاحتمال فالاولى

اهل
التعويل في ذلك على الدليل العقلي المنهض على مذهب
الحق وللعباد افعال اختيارية خلافا للجبرية يثابون
اي العباد بها اي بتلك الافعال ان كانت طاعة ويعاقبون
عليها ان كانت اي الافعال معصية لا كما زعمت الفرقة
الجبرية انه لا فعل للعباد اصلا وان حركاته اي العبد بمنزلة
حركات الجمادات حيث لا تكون افعالا له اذ لا قدرة له
عليها اي على حركاته ولا قصد منه اليها ولا اختيار له
في ايجادها وهذا الذي زعمته الجبرية باطل والعلم ببطلانه
ضروري لانا نفرق بالضرورة من غير احتياج الى نظر بين
حركة البطش الصادرة عن القصد وحركة الارتعاش
الواقعة بدونه ونعلم جزما ان الاول وهو البطش باختيار
اي الباطش دون الثاني وهو الارتعاش فانه بلا اختيار
وايضا لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه اي العبد من قبل الشرع بفعل مطلقا ولا صح
استناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد عليها
والاختيار لها اليه اي الى العبد وتلك الافعال مثل
صلى وصام وكتب وزكى وحج وقرا الى غير ذلك مما يجزم
بالبديهة انه لا يتحقق له بدون القصد والاختيار وهذا
بخلاف طال الغلام واسود لونه مما يصح اسناده الى من
قام به وهو جواب عن سوال تقريره ان صحة الاسناد لا
تقتضي ان يكون للعبد فعل اذ يصح الاسناد في مثل ارتعش
الشيخ وطال الغلام مع كون الارتعاش والطول فعلي

لهما

لهما فاجاب بان الكلام في الافعال التي تقتضي بذواتها استنادها
الى القصد والاختيار ممن اسندت اليه بخلاف الافعال التي لا تقتضي
ذلك والحاصل بطلان اللوازم الثلاثة لان العلم بصحة التكليف
قطعي وكذا ترتب الثواب والعقاب على الافعال ضرورة صدق
المخبر به لك وكذا صحة اسناد الافعال المذكورة على وجه الاختيار
ممن اسندت اليه فالملزوم باطل وهو انتفاء الافعال عن العباد
واما الملازمة فلانه لو صح التكليف بالفعل على تقدير عدم
القدرة عليه لكان تكليفا بالمحال وبانه لا معنى لترتب الثواب
والعقاب الا المجازات ولا يكون بدون اضافة الافعال الى فاعلها
على وجه الاختيار وبانه لو صح اسناد هذه الافعال الى العبد بدون
اثبات انها بقصده واختياره لزم تخلف المعلول عن علته لانها تقتضي
بذواتها سبق القصد والاختيار عليها والنصوص القطعية
القرانية تنفي ذلك الذي قالته الجبرية كقوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون اي باعمالهم المنوطة باختيارهم وقوله تعالى فمن شاء
فليومن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك من الايات الدالة على
ثبوت الافعال الاختيارية للعبد وهي كثيرة جدا فان قيل
استشكالا على ثبوت الاختيار للعبد مع القول بتعميم
العلم والارادة علمه سبحانه وارادته فيعم تعميم علمه تعالى
والقول بشموله لكل شيء والقول بتعميم ارادته تعالى وشمولها
كل محدث عينا كان او فعلا الجبر لازم قطعا وكل فعل نسب
الى العبد فهو مجبور عليه لانهما اي العلم والارادة المقدسين

اما ان يتعلقا بوجود الفعل المرجو له باختيار العبد
فيجب وقوع ذلك الفعل ضرورة اقتضاء الارادة ومطابقة العلم
او يتعلقا بعدمه اى عدم الفعل بان يعلم الله انه لا يوجد ويريد
ذلك فيمتنع ان يوجد ذلك الفعل ضرورة الاقتضاء والمطابقة
المذكورين ولا يجوز عدم التعلق ضرورة ثبوت التعميم
ولا اختيار للعبد فى الفعل وعدمه على التقديرين لانه لا
يكون واقعا باختياره مع الوجوب اى وجوب وقوعه
بالارادة والعلم ولا يكون عدمه ايضا باختياره مع الامتناع
اي امتناع وقوعه بهما لانه لا معنى للاختيار الا التمكن من الفعل
وعدمه بجعل احدهما بدل الاخر وثبوت ذلك للعبد مع الوجوب
والامتناع المذكورين من ظاهر الاستحالة قلنا في الجواب عن ذلك
لزوم الجبر ممنوع لان معنى تعلق العلم والارادة بالفعل
انه سبحانه يعلم وقوع الفعل من العبد او عدمه باختياره
ويريد ان العبد يفعل اى ذلك الفعل او يتركه فلا يفعل
باختياره اى العبد فى الوجهين واذا ثبت الاختيار
انتفى الجبر فلا اشكال وانما يلزم الجبر لو قلنا بتعلق العلم
والارادة مع قطع النظر عن الاختيار فان قيل على هذا فيكون
فعله اى العبد الاختيارى الصادر باختياره واجبا
اذ وقع ضرورة تعلق العلم بوقوعه واقتضاء الارادة ذلك
او يكون الفعل المذكور ممتنعا ان تركه العبد باختياره لما ذكر
وهذا القول يكون الفعل واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار

اى

اي كونه واقعا باختيار العبد لان وقوعه بايجاب العلم
والارادة ينافي وقوعه باختيار العبد اذ لا شيء من الفعل
الواقع بالايجاب اختياريا وبالعكس قلنا في الجواب القول
بمنافاة هذا الوجوب والامتناع للاختيار ممنوع فان
الوجوب او وجوب الفعل ههنا معناه اقتضاء العلم
والارادة وقوعه بالاختيار من العبد وذلك محقق ومثبت
للاختيار المذكور كما هو ظاهر لا مناف له وايضا ما ذكرتموه
من منافاة الايجاب للاختيار منقوض عليكم بافعال البارى
سبحانه التي لا اختيار للعبد فيها فانها واجبة الوقوع ضرورة تعلق
العلم والارادة بها كذلك مع انها واقعة بارادته تعالى واختياره
ثم صدور الفعل عنه سبحانه مناف لصدوره عنه بالايجاب لان
استناد الفعل الى الارادة مناف لاستناده الى العلة فان
قيل استشكالا على اثبات الافعال الاختيارية للعبد مع
اثبات كونها كلها بخلقه تعالى لا معنى لكون العبد فاعلا
بالاختيار الا كونه اى العبد موجدا لافعاله الاختيارية
بالقصد والارادة منه لها وقد سبق في مسئلة خلق
الافعال ان الله تعالى مستقل اى منفرد بخلق الافعال
كلها وايجادها اى الافعال ومعلوم بالبرهان المذكور في
المطولات ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين
مستقلتين لان المعلول الواحد لا يعلل بعلتين تامتين
لانه ان وجدتا معا كانت كل منهما جزء علة وان وجد باحدهما

كانت هي المؤثرة فلم تكن الاخرى علة وحاصل السؤال انه سبحانه
موجد للفعل والمفروض ان العبد موجد له فيلزم دخول المقدور
الواحد الذي هو الفعل الاختياري تحت القدرة القديمة والقدرة
الحادثة ولا ريب في استقلال القدرة المقدسة والارادة بالايجاد
وكذا ينبغي ان يكون قدرة العبد واختياره من هذا الوجه قلنا
لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته وتوجه هذا الاشكال
ورصانته الا انه لما ثبت بالبرهان القاطع ان الخالق لجميع
المحدثات هو الله وحده وثبت بالضرورة الوجدانية
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في الجملة في بعض الافعال
وهي الاختيارية كحركة البطش اذ لا تصدر الا بالاختيار دون
ان يكون لقدرته وارادته مدخلا في البعض الاخر كحركة الارتعاش
ولا يخفى ان العلم بان لاختيار العبد مدخلا في بعض الافعال ضروري
واما كون العلم بقدرة العبد ضروريا ففيه نظر ثم مدخلية قدرة
العبد وارادته انما هي بالدوران والترتب دون التأثير اذ ذاك
مختص بالقدرة والارادة الالهيتين وجواب لما اضطرنا [?]
التفحص [?] والفحص في هذه المشكلة عن هذا المضيق المتوعر [?]
عن الطريق الى القول بان الله سبحانه خالق لفعل العبد
الاختياري بالاستقلال على سبيل التأثير والقول بان
العبد كاسب لذلك الفعل وتحقيقه اي تحقيق ما ذكر من
كونه سبحانه خالقا والعبد كاسبا ان صرف العبد قدرته وارادته
المجعولتين له بايجاده تعالى الى ذلك الفعل كسب لذلك الفعل

فدخل

فدخل من هذه الحيثية تحت قدرة العبد واختياره في الجملة وان
ايجاد الله تعالى ذلك الفعل وتأثير قدرته وارادته تعالى فيه
عقيب ذلك اي صرف العبد قدرته وارادته خلق وعلى هذا
صح ان المقدور الواحد داخل تحت قدرتين قدرة الله القديمة
وقدرة العبد الحادثة لكن دخوله بجهتين مختلفتين والممتنع دخوله
تحتهما بجهة واحدة وهي جهة الايجاد فالفعل الاختياري مقدور
الله تعالى بجهة الايجاد والخلق ومقدور العبد بجهة الكسب فالفعل
واحد وله جهتان جهة خلق هي متعلق قدرة الله وجهة كسب هي متعلق
كسب العبد فهو مخلوق لله مكسوب للعبد بقي ههنا ان جعل الايجاد
عقيب الكسب يقتضي تقدم القدرة على الفعل والمذهب انها معه
وقد يجاب بان المراد التعقيب الذاتي لا الزماني او المراد القدرة
بمعنى سلامة الالات ثم المراد من صرف العبد قدرته الى الفعل
جعلها متعلقة به وقيل قصدا استعماله فيه وهذا القدر
المعتد من المعنى المطلوب ههنا في هذا المضيق وهو اعمال [?]
كل من هذين المقتضيين فيما يليق به بحسب الوسع ضروري
لا بد منه ولا فيمتنع اهمال قدرة العبد واختياره بالكلية كما
يمتنع القول بعدم تأثير قدرته وارادته تعالى في وجود فعل
العبد فتعين كون ما ذكر ضروريا وان لم نقدر في هذا المقام
على ازيد من ذلك القدر من المعنى في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد الاختياري انما يوجد بخلق الله
تعالى وايجاده اياه مع ما فيه اي فعل العبد للعبد من القدرة

والاختيار اي قدرة العبد واختياره والمعنى ان ما قررناه في ذلك اقصى ما في الوسع عند التحقيق واحسن ما في الباب من تحرير الفرق بين الخلق والكسب ولهم يعني المتقدمين في الفرق بينهما اي الخلق والكسب عبارات قابلة للبحث مثل قولهم ان الكسب ما يقع من العبد بالة والخلق ما يقع من الباري سبحانه لا بالة وقولهم الكسب مقدور العبد لان المفروض انه متعلق قدرته وارادته يقع في محل قدرته اي قدرة العبد فان قدرته وفعله قائمان به فكسبه واقع في محل قدرته والخلق مقدور له يقع لا في محل قدرته تعالى لان محل قدرته تعالى ذاته المقدسة والخلق يقع في المخلوق وقولهم الكسب لا يصح انفراد القادرية اي بالكسب والقادرية من العبد ومعناه ان الكسب لا يكفي في وجود الفعل بل لا بد في ذلك من قدرة الله وارادته فلا يصح انفراد القادرية في الايجاد والخلق يصح انفراد القادرية من الباري تعالى لانه المنفرد بالتاثير وفي التوضيح قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية فهو كسب فان قيل اعتراضا على جعل الفعل الواحد بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد وعلى هذا فقد اثبتم مما قررتموه من ذلك ما نسبتم الى المعتزلة وانكرتموه عليهم من اثبات الشركة بين الخالق والمخلوق في ايجاد الفعل قلنا ممنوع لان الشركة عبارة عن ان يجتمع اثنان على شيء واحد منهما اي من الاثنين بما هو له اي للواحد من ذلك الشيء الواحد دون

الواحد

الواحد من الاثنين الاخر وذلك كشركاء القرية والمحلة فانهم يجتمعون على شيء واحد من القرية وينفرد كل واحد منهم بنصيبه منها ولا يقال فسر الشركة باجتماع اثنين ومثل باجتماع جماعة لان المراد معلوم وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله الاختيارية وفي بعض الاعراض وجعل الصانع تعالى خالقا لساير الاعراض اي باقيها ولجميع الاجسام ان في ذلك اجتماع المخلوق والخالق على خلق العالم وانفراد المخلوق بخلق بعض الاعراض والخالق تعالى بما في اجزاء العالم كما ذهب اليه المعتزلة بخلاف ما اذا اضيف امر من الامور الى شيئين وكانت تلك الاضافة مختلفة لكونها بجهتين مختلفتين واعتبارين متباينين كالارض الواحدة فانها تضاف الى الله والى الارض بجهتين مختلفتين فانها تكون لله تعالى بجهة التخليق لانه تعالى خالقها وملكا للعبد بجهة ثبوت التصرف له فيها بجعل الشرع وهذا لا خلاف فيه وفسروا ملك الرقبة بمعنى يثبت في المحل يوجب اختصاص ذلك المحل بمن ثبت له ذلك المعنى فيه وملك اليد بالقدرة على التصرفات الشرعية في الشيء وهذا الذي ذكر لا يكون من الشركة في شيء ومثله ما قلنا به كفعل العبد الاختياري ينسب الى الله تعالى ويضاف اليه بجهة الخلق والايجاد وينسب الى العبد ويضاف اليه بجهة الكسب اي كسب العبد واعلم ان هذه المسئلة من العويصات قيل ان الشيخ ابا الحسن قال له بعض تلامذته ومثله باهر مرجح اختيار العبد للفعل بخلقه تعالى ام بخلق العبد فقال بخلقه تعالى فقال فهذا يهدم ما اصلت

ملكا

فاجاب بقوله وان لم تكن آلة الالسنة مركبا فلا رأي للمفرط الا
ركوبه فالحق ان الخير في الاوساط وان الجبر تفريط والاعتزال
افراط فان قيل استشكالا على القول بان كسب القبيح قبيح دون
خلقه فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها يوصف به الكاسب موجبا
لاستحقاق الذم اي ان يذم به المتصف به بخلاف خلقه اي خلق
القبيح فانه لا يكون قبيحا ولا سفها وانما يكون حسنا والحاصل
ان الفعل الواحد القبيح هو مخلوق الله ومكسوب العبد
واتصاف كسب العبد له بالقبح انما هو لكونه قبيحا فهلا
كان خلقه كذلك فيجب التنزيه عنه كما هو مذهب المعتزلة
قلنا انما لم يكن كذلك لانه قد ثبت ان الخالق سبحانه حكيم
ومن لوازم ذلك انه تعالى لا يخلق شيئا مطلقا الا وله اي للشيء
عاقبة حميدة اي محمودة بان يكون في ايجاده حكمة ويتعلق
به مصلحة وان كنا لم نطلع عليها اي تلك العاقبة
لعجز قوانا عن ادراك عجائب صنعته وغرائب حكمته فجزمنا
لكونه تعالى حكيما بان ما نستقبحه من الافعال التي هي بكسب
العبد قد وهي ههنا للتحقيق تكون له تعالى فيها اي الافعال
المستقبحة حكم ومصالح وعواقب حميدة كما في خلق الاجسام
الخبيثة بالطبع الضارة المؤلمة مثل الافاعي فقد قالوا
ان من الحكمة في خلقها نفعا كثيرا من انواع الحيوان النافعة
لان هذه الهوام مخلوقة من العفونات التي لو لا تكون منها
هذه الخبائث والافاعي لتصعدت الى الجو لكثرت الوخام
وعم البلا المقتضي للامراض القاتلة فسبحان الصانع الحكيم

واذا

يفعل م

واذا كان هذا في الاجسام فلتكن الاعراض كذلك وهذا
بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح ولا علم
له بالعواقب وحقائق الامور والحكم والمصالح وقد يفعل
القبيح ويلتبس له القبح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه
اي عن القبيح قبيحا لكونه متعلقا على الوجه المذكور قبيحا
سفها موجبا لاستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا
وقوله مع ورود النهي اشارة الى كون الحسن والقبيح شرعيين
لا عقليين والحسن منها اي من افعال العباد الاختيارية
وهو اي الحسن ما يكون متعلقا للمدح في العاجل اي الدنيا
والثواب في الآجل اي الآخرة هذا تفسير الحسن الشرعي من الافعال
والاحسن في تفسيره ان يفسر اي الحسن المذكور بما لا يكون من الافعال
متعلقا للذم والعقاب المذكورين وانما كان هذا التفسير
احسن ليشمل المباح بخلاف التفسير الاول فانه لا يشمله لان
المباح لا يتعلق به مدح ولا ثواب كما لا يتعلق به ذم ولا
عقاب لاستواء طرفيه ووجه شمول الثاني للطاعة والمباح
ظاهر اذ كل منهما لا يتعلق به ذم ولا عقاب فالمباح لا
يوصف بالحسن على التفسير الاول ولمن ظن ان المباح قد يتعلق
به المدح والثواب كالاكل للتقوي على العبادة فقد التبس عليه
المندوب بالمباح لانه يصير بالنية مندوبا ويكون اي الحسن
من افعال العباد برضى الله تعالى اي بارادته تعالى من
غير اعتراض على فاعله في فعله وانما قيد به لاخراج القبيح فانه

بالارادة مع الاعتراض والقبيح منها اي الافعال وهو كونه
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ومعنى كونه
متعلقا للعقاب صلاحيته له فلا يرد كون القبيح منه ما لا عقاب
عليه لعفو برضاه تعالى لما عليه من الاعتراض اي فعل القبيح
من الاعتراض يعني على فاعله لكونه منهيا عنه وهو مختار فيه
مع كونه بارادته تعالى وانما فسر رضي تعالى بما ذكر لامتناع حقيقته
اللغوية في حقه تعالى كما في الرحمة قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر وبه يستدل على عدم الرضى بسائر المعاصي يعني المصنف
يقول ان الحسن برضاه تعالى دون القبيح اي الارادة والمشيئة
وهما واحد والتقدير وقد سبق تفسيره تتعلق يعني الثلاثة
بالكل اي كل افعال العباد حسنها وقبيحها وان الرضى والمحبة
والامر منه تعالى لا تتعلق الا بالحسن من كل الافعال المذكورة
دون القبيح منها فلا تتعلق به ثم من الحسن ما لا يتعلق به
الامر كالمباح بالتفسير الثاني الا ان يحمل الامر على الاذن في الفعل
او يفسر الحسن بالتفسير الاول والاستطاعة انما تكون مع الفعل
بالمعية الزمانية لا قبل الفعل ولا بعده خلافا للمعتزلة حيث
قالوا ان وجودها سابق على الفعل وهي الاستطاعة حقيقة
القدرة الحادثة التي يكون بها الفعل مكسوبا للعبد وقوله مع
الفعل اشارة الى ما ذكره الشيخ ابو المعين النسفي صاحب التبصرة
فيها من انها اي الاستطاعة عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان
انسانا كان او غيره يفعل اي بذلك العرض افعاله اي الانسان

الاختيارية

الاختيارية الصادرة عن اختياره وهو اي العرض المذكور
علة للفعل الاختياري والظاهر ان مراده انه علة لكون الفعل
مكسوبا للعبد والا فلا تأثير له في ايجاده وفي التبصرة ان
الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني
وفي مصطلح اهل الكلام يريدون بها كلها شيئا واحدا اذا اضافوا
الى العباد ثم انه انقسمها الى قسمين احدهما سلامة الاسباب
وصحة الآلات والثاني معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى ينبئ عنه
اليه الى ان قال وهو علة للفعل والجمهور من الاشاعرة وغيرهم
على انها اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل الاختياري ووقوعه
لا علة مؤثرة في وجوده والخلاف لفظي لان من قال بالعلية
لم يرد انها مؤثرة في الوجود وكونها شرطا للادائية لا ينافي كونها
علة لكونه مكسوبا وبالجملة يعني وعلى التقديرين لكونها علة او شرطا
هي اي الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده
اكتساب الفعل اي اختيار العبد الفعل من الكيفيات النفسانية
لكن قصد اكتساب الفعل سابق على الفعل وقد تقدم ان ايجاد
الفعل انما هو عقيب صرف العبد قدرته وارادته اليه فخلق الاستطاعة
عند قصد اكتساب الفعل ينافي كونها معه ثم خلق الصفة
المذكورة انما يكون بعد وجود القدرة التي هي عبارة عن
سلامة الاسباب وصحة الآلات فالقدرة بهذا المعنى
سابقة على الفعل وتسمى الممكنة فان قصد العبد فعل الخير
وهو الحسن من الافعال خلق الله تعالى له قدرة فعل الخير وان

فعل الشر وهو القبيح من الافعال خلق الله تعالى له قدرة فعل الشر بقصده هو السبب المفضي الى خلق القدرة فكان العبد بقصده فعل الشر هو المضيع لقدرة فعل الخير حيث لم يتعاط سبب خلقها بقصده فعل الخير فيستحق اي العبد الذم والعقاب عاجلا واجلا على تضييع قدرة فعل الخير كما انه يستحق ذلك على فعل الشر لانه وان كان غير مستطيع له قبل وجوده لما ان الاستطاعة مع الفعل لكنه لما قصده صار مستطيعا لما ان قصده سبب وجود ولهذا اي لكونه هو المضيع للقدرة المذكورة ذم الله تعالى الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع حيث اضاعوا استطاعة السمع والاصغاء الى الله تذاريتركهم قصد ذلك وبهذا التقرير تظهر انه لا اشكال في الذم بعدم الاستطاعة واذا كانت الاستطاعة التي هي الصفة المذكورة عرضا لا يبقى زمنين وجب لذلك ان تكون اي الاستطاعة مقارنة في الوجود للفعل المتعلق بها غير متقدمة او متاخرة لزم وقوع الفعل المفروض كونه مقدورا للعبد بلا استطاعة وقدرة من العبد عليه اي على الفعل لما مر تقريره من امتناع بقا الاعراض وزيادة البيان انها عرض فان تاخرت فظاهر وان تقدمت فان استمر وجودها الى زمان وجود الفعل لزم بقا العرض والا فيكون معدومة حال وقوع الفعل فيلزم وقوعها بدونها كما في صورة التاخر فان قيل اعتراضا على القول بلزوم المقارنة من كون الاستطاعة عرضا لا يبقى زمنين لو سلم استحالة

بقا

١٥٧

بقا الاعراض وان الاستطاعة لا تبقى زمنين فلا نزاع على هذا التقدير في امكان تجدد الامثال اي امثال الاستطاعة عقيب الزوال زوال الامثال شيئا فشيئا وذلك بان يخلق الله ذلك العرض الذي هو الاستطاعة قبل خلق الفعل فاذا زال ذلك العرض لكونه لا يبقى خلق الله تعالى عقيب زواله مثله وهلم جرا الى زمان وجود الفعل فتحصل المقارنة فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة من القول بسبقها عليه وقد قلنا ببقائها بواسطة تجدد الامثال الى ان تحصل المقارنة الا ترى ان اللون عرض لا يبقى ومع ذلك يشاهد باقيا وليس ذلك الا بتجديد الامثال قلنا في الجواب عن ذلك انما ندعي لزوم ذلك الوقوع بدونها في صورة السبق اذا كانت القدرة التي يفرض بها وقوع الفعل هي القدرة السابقة على الفعل في الوجود على سبيل الفرض بعينها تحقيقا الا في الجملة واذا كان كذلك كان الفعل المفروض وجوده فيما بعد واقعا بدونها لاستحالة والا لزم بقا العرض وهو محال واما اذا جعلتموها اي القدرة المثل المتجددة المقارنة للفعل مع انها سابقة عليه بمعنى ان بعض المثل سابق على الفعل وبعضها مقارن لم يصح في الجملة القول بسبق القدرة على الفعل مع انه واقع بها نظرا الى ان الامثال المتجددة عرض واحد باق بذلك الاعتبار فقد اعترفتم بان لزمكم لزوما ظاهرا في قوة التصريح بالنفي وقلتم كما كنا قلنا بان القدرة التي بها الفعل حقيقة لا تكون الا مقارنة

غير سابقة لاعترافكم بان السابق مثل لما وقع من الفعل لا
عينه وان قلتم انهما واحد باعتبار تماثلهما فايضا فنحن لا نمنع
السبق بهذا المعنى ثم ان ادعيتم ايها القائلون بالسبق
على هذا الوجه انها لا بد لها اي للاستطاعة من المقارنة من امثال
سابقة على الفعل حتى انه لا يمكن ايقاع الفعل بها اول ما يحدث
من القدرة بل يشترط لذلك الامكان حدوث امثال سابقة
على حدوث المقارن فعليكم البيان اي اثبات ما ادعيتم
انه لا بد منه لتعيين القول بسبق الاستطاعة على الفعل والا
فما الداعي الى هذا التكلف هذا امثل التحقيق في الرد على القائلين
بان الاستطاعة سابقة على الفعل واما ما يقال في الرد عليهم
وهم المعتزلة فلخبطها لما مع التبصرة لو فرضنا بقاء القدرة السابقة
على الفعل الى آن وجود الفعل على كلا التقديرين في بقائها اما بتجدد
الامثال يجوز واما باستحالة بقاء الاعراض حقيقة كما هو مذهب
الفلاسفة فالمعتزلة اما ان يقولوا بجواز وجود الفعل بتلك القدرة
في اول زمان وجودها او يقولوا بامتناعه فان قالوا اي
المعتزلة يجوز وجود الفعل بها اي بالقدرة في الحالة الاولى
المذكورة فقد تركوا اي المعتزلة مذهبهم وهو القول بان
القدرة اما ان تكون سابقة على الفعل حيث جوزوا
مقارنة الفعل القدرة غير سابقة عليه وان قالوا بامتناع
امتناع وجوده بالقدرة في الحالة الاولى لما قالوا به من تعيين السبق
المذكور لزم المعتزلة من القول بذلك التحكم باثبات حكمين

متنافيين لـ

متنافيين لشيء واحد مع الاستواء في النسبة اذ وجود الفعل
بالقدرة في الحالة الاولى ليس اولى لوجوده بها في الحالة الثانية اذ
صلاحية الزمانين لذلك واحدة ويلزم من ذلك الترجيح
من غير مرجح اذ القدرة الصالحة للفعل بحالها المذكور لم تتغير
عنه واحوالها متشابهة في جميع زمان وجودها ولم يحدث
فيها اي القدرة معنى يقتضي تغيرها واختلاف حالها لاستحالة
ذلك اي حدوث المعنى في الاعراض على الاعراض لان ذلك المعنى الحادث
عرض وقيام العرض بالعرض محال واذا كان كذلك فلم صار
الفعل بها اي القدرة في الحالة الثانية من وجودها واجبا
وقوعه وفي الحالة الاولى ممتنعا وقوعه مع الاستواء المذكور
والحاصل ان اللازم من القول بسبق القدرة على الفعل
وجوبا احد امرين الترجيح من غير مرجح او الرجوع عن هذا القول
بنقضه وجواب قوله واما ما يقال قوله ففيه اي ما يقال
في الرد على المعتزلة نظر وذلك لان المعتزلة القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل بالزمان لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية اي مقارنة حدوث القدرة
لحدوث الفعل واتحاد زمان وجودهما بل يجوزون ذلك
فلا يتوجه ان يقال لهم اما ان تجوزوا وجود الفعل بالقدرة
في الحالة الاولى اولا ولا يقولون بان كل فعل للعبد يجب
ان يكون وقوعه بقدرة قائمة بالعبد سابقة عليه اي على الفعل
بالزمان البتة بان يكون زمان القدرة سابقا على زمانه

الفعل حتى انه يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث
القدرة عليه حال كونها مقرونة بجميع الشرائط التي لا بد في الفعل
منها بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان
حدوث القدرة وانما محل النزاع كون القدرة هل يجوز
ان تسبق الفعل اولا فقلنا بامتناع السبق بناء على امتناع
الاعراض وقالوا بجوازه بناء على بقائها ففي ما ذكروه
نظر لما قلنا ولانه يجوز ان يمتنع الفعل بالقدرة السابقة
في الحالة الاولى اي ابتدا زمان حدوثها لانتفا شرط من شروط
الفعل وانتفا تعلق القدرة المؤثرة به او وجود مانع
من وجود الفعل او من تعلق القدرة به ولانه يجوز ايضا ان
يجب الفعل في الحالة الثانية وهي استمرار زمان حدوثها لتمام
الشرائط وحصول جميعها وانتفا الموانع بتمامها فيجوز ما
ذكرنا من الوجهين كما يجوز الوجوب في الحالة الاولى والامتناع
في الحالة الثانية بعين ما ذكر مع ان القدرة التي هي صفة
القادر الذي هو العبد وهو عرض قائم به في الحالتين
اي الحالة الاولى والثانية على السواء لم يحدث فيها ما يغيرها
يعني يمكن ان يقال بوجوبه وامتناعه بالقدرة في كل
من حالتي القدرة لقيام المقتضي لذلك مع عدم تغير
القدرة في نفسها ولا يلزم من ذلك تحكم ولا ترجيح من غير
مرجح ومن ههنا اي ومن كون الفعل يجب عند تمام الشرائط
التي منها حصول المقتضي وانتفا الموانع ويمتنع لفوات بعضها

ذهب

ذهب بعضهم وهو الامام الرازي رحمه الله الى انه ان اريد
بالاستطاعة المتنازع فيها من حيث امتناع السبق وعدمه
القدرة المستجمعة بجميع شرائط التاثير في وجود الفعل
فالحق انها اي الاستطاعة انما توجد مع الفعل مقارنة له
في الزمان ولا يجوز ان تسبقه بالزمان لان الفعل يجب
عند تحققها ولا يتخلف ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
علته التامة والا اي وان لم يكن المراد بالاستطاعة ذلك
فقبله اي قبل الفعل يعني فيجوز ان تكون القدرة قبل
الفعل بالزمان لانها غير مستجمعة للشرائط بقي ههنا
ان التاثير بالفعل من خصائص القدرة الازلية فما معنى
كون القدرة الحادثة مؤثرة والجواب عن ذلك من ثلاثة
اوجه احدها ان المراد التاثير بحسب الظاهر كالنار
للاحراق الثاني ان القدرة الحادثة من شانها التاثير والمانع
منه تعلق قدرة الله بالفعل على وجه التاثير كما اشار اليه
الامام الامدي في الابكار الثالث ان المراد التاثير في الكسب
ثم لما كان القول بجواز سبق القدرة على الفعل يقتضي
بقاء العرض بالشخص اشار الى اللوازم وسبق ما فيه مقنع
فقال واما امتناع بقا الاعراض الذي يبتني عليها القول
بامتناع سبق القدرة على الفعل فمبني على مقدمات صعبة
البيان يعسر اثباتها فلا يتم وهي اي تلك المقدمات
ان بقا الشيء مطلقا امر محقق الوجود زائد عليه اي على

التي وقد قال الشارح والحق ان البقا استمرار الوجود وعدم
زواله والمقدمة الثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض
واذا كان كذلك فيمتنع قيام البقا بنا على انه عرض
بالعرض وقد جوزه الفلاسفة والمقدمة الثالثة انه يمتنع قيامهما
معا اي العرضين القايم احدهما بالاخر بالمحل الذي هو
الجوهر وهذه مبنى للمقدمة التي قبلها لانه لو قام
العرض بالعرض لكان احد العرضين قايما بالجوهر بالضرورة
والمفروض ان العرض الاخر قايم بهذا العرض فيكون محلا
له وليس قيامه به اولى من قيامه بالجوهر لان القايم بنفسه
اولى بالمحلية من القايم بغيره فتعين ان يكون العرض
الثاني قايما بالجوهر وقد فرض قايما بالعرض الاخر فامتنع
قيام العرض بالعرض هذا خلف فامتنع قيامهما معا
بالمحل على وجه قيام احدهما بالاخر فامتنع قيام العرض بالعرض
والجواب منع كون الجوهر اولى بالمحلية لجواز ان يكون احد
العرضين ناعتا للاخر بخصوصه فيكون اولى به ولما استدل
القايلون بكون الاستطاعة قبل الفعل على مذهبهم هذا
بان التكليف بالفعل من الشارع حاصل قبل الفعل
ضرورة ان الكافر في حال كفره مكلف بالايمان وان
تارك الصلاة مكلف بها حال تركه لها بعد دخول
الوقت اذ لا يكون مكلفا بها قبل ذلك ولا يسمى ايضا
تاركا لها فلو لم تكن الاستطاعة متحققة الوجود

حينئذ

ن العاجز

حينئذ حصل التكليف قبل الفعل لزم تكليف العاجز عن الفعل
به اذ غير المستطيع عاجز والمستطيع بدون وصف الاستطاعة ممتنع
والمفروض عدمها وقت التكليف وهذا اللازم وهو تكليف
العاجز باطل لانه تكليف ما لا يطاق فالملزوم باطل وهو كون
الاستطاعة غير سابقة على الفعل فثبت المطلوب وهو كونها
متحققة قبل الفعل اشار المصنف الى الجواب عن ذلك بقوله
ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة ويطلق على سلامة
الاسباب المفضية الى الفعل في الجملة وسلامة الالات
والجوارح وهو من عطف الخاص على العام اذ الالات تشمل الجوارح
وغيرها والظاهر ان هذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي فالاستطا عة
تطلق بالمعنى المذكور كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فقد فسرت الاستطاعة ههنا بالزاد
والراحلة. والوجه انها التهيو الجامع لذلك وغيره والاقتصار
على الزاد والراحلة ظاهر التوجيه وحاصل الجواب ان مناط
التكليف انما هو الاستطاعة بهذا المعنى وبه ينتفي العجز. فان
قيل اعتراضا على جعل الاستطاعة بهذا المعنى صفة للمكلف
الاستطاعة في حد ذاتها مع قطع النظر عن هذا المعنى صفة
المكلف حيث يشتق له منها اسم فاعل وسلامة الالات
والاسباب صفة لها ليست صفة له اي المكلف فكيف
يصح تفسيرها اي الاستطاعة التي هي صفة له بها اي بالسلامة
المذكورة التي لا تصلح ان تكون صفة له ويمتنع تفسير صفة

الشيء مما لا يصلح ان يكون صفة لذلك الشيء قلنا في الجواب
المراد من قولنا سلامة الاسباب والالات سلامة اسبابه
اي المكلف والاته فالام بدل الاضافة والمكلف كما انه يتصف
بالاستطاعة التي هي عرض قائمة به مقارنة للفعل كذلك يتصف
بذلك المعنى الامر الذي هو السلامة المضافة الى الامر المضاف الى
المكلف فصح الربط والحمل حيث يقال في حمل ذلك عليه بالاشتقاق
هو اي المكلف ذو سلامة اسباب والات الا انه اي لفظ
سلامة الاسباب لتركبه تركب اضافة فيتعذر حمله عليه بالمواطاة
لا يشتق منه اي هذا اللفظ اسم فاعل يحمل عليه اي المكلف
على انه يصح الحمل بالمواطاة ايضا في المعنى فيقال هو سليم الالات
وهو بخلاف لفظ الاستطاعة حيث لا تركب فيه ويشتق منه اسم
فاعل يحمل عليه فيقال هو مستطيع وصحة التكليف تعتمد
اي تستند الى هذه الاستطاعة بالمعنى الاول الذي هو
العرض المقارن اذ لو اعتمدت صحة التكليف ذلك لزم تكليف
العاجز بالضرورة وانما كان كذلك لان سلامة الاسباب والالات
مناط ايجاده تعالى للقدرة التي بها الفعل عند القصد اليه
فلا يكون مطالبا بعد السلامة المذكورة الا بالقصد فان
اريد بالعجز في قوله لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول المقارن للفعل فلا نسلم استحالة تكليف
العاجز بهذا المعنى وان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى
الثاني وهو السلامة فلا نسلم لزومه اي لزوم تكليف العاجز

بهذا

بهذا المعنى لجواز ان يحصل قبل الفعل حال التكليف او
قبله ايضا سلامة الاسباب والالات فيكون القدرة بهذا
بهذا المعنى سابقة على الفعل فيكون المكلف قادرا بهذا
المعنى لا عاجزا والحاصل تسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم
على التقدير الاول وعكسه على التقدير الثاني وقد يجاب
عن المستدل لا المذكور على سبيل منع الملازمة بان القدرة
الحادثة صالحة للضدين من الخير والشر وهذا عند
الامام ابي حنيفة رحمه الله كما هو في التبصرة وتابعه على ذلك
ابو العباس القلانسي وابو العباس ابن سريج وابن الراوندي
وغيرهم وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة حتى ان القدرة
المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان
على تقدير ارادة المكلف ذلك لا اختلاف بين قدرة الكفر
وقدرة الايمان الا في التعلق يعني انهما واحدة بالذات
وان اختلفا باعتبار اختلاف التعلق فاذا تعلقت بالايمان
سميت قدرة ايمان واذا تعلقت بالكفر سميت قدرة كفر
وليس لها خصوصية باحد الضدين في حد ذاتها وانما المقتضي
للتعلق قصد المكلف ولهذا كان مضيعا بصرفها الى الكفر
وهو اي الاختلاف بالتعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
بالتعدد بل الذات واحدة واذا كان كذلك فالكافر اذا كلف
بالايمان فهو قادر على الايمان المكلف به غير عاجز عنه لوجود
القدرة الصالحة للايمان الا انه اي الكافر صرف قدرته المخلوقة

له الصالحة للايمان والكفر **الى الكفر وضيع** اي الكافر **باختياره**
المذموم **صرفها** اي القدرة **الى الايمان** بصرفها باختيار
الى الكفر **فاستحق** بهذا الصنيع وهذا التضييع **الذم** عاجلا
والعقاب اجلا وعلى هذا فسبب الذم والعقاب صرف القدرة
الصالحة للطاعة الى المعصية وعلى القول باختلاف القدرتين
ذاتا سببه القصد الى كسب المعصية المفروض كونه سببا لخلق
القدرة عليها واذا تقرر هذا فلا يلزم تكليف العاجز على تقرير
ارادة الاستطاعة بالمعنى الاول **ولكن لا يخفى** على المتامل
ان في هذا الجواب تسليما للمدعى اي **لكون القدرة** بالمعنى الاول
حاصلة **قبل الفعل** وذلك **لان القدرة على الايمان في حالة**
الكفر يلزم قطعا ان **تكون قبل الايمان** بالضرورة **لاستحالة**
ان الكفر حصل بالقدرة الموجودة المفروض كون الكافر قادرا بها
على الايمان الذي لم يوجد بعد ضرورة قيام الكفر فلزم تقدم
القدرة على الايمان عليه وملحوظا مر **فان اجيب** عن هذا الاعتراض
الحاصل من قوله ولا يخفى الى اخره **بان المراد** من قولنا بصلاحية
القدرة للضدين حتى ان الكافر يكون قادرا بها على الايمان
الذي لم يوجد بعد ضرورة قيام الكفر فلزم تقدم **ان القدرة وان**
صلحت في حد ذاتها **للضدين** كالكفر والايمان **لكنها** اي
القدرة **من حيث التعلق باحدهما** اي الضدين **لا تكون** اي
القدرة **الا معه** اي مع احدهما مقارنة له غير سابقة عليه ايمانا كان
ذلك الواقع او كفرا **حتى ان ما يلزم** تلك الصفة **مقارنتها**

للفعل

للفعل عند التعلق به في الوجود **هي القدرة المتعلقة بالفعل**
الحاصل بها **وما يلزم مقارنتها للترك** اي ترك الفعل اذ هو ايضا
فعل مقصود **هي القدرة المتعلقة به** اي بالترك عينها فانها صالحة
قبل التعلق لكل من الفعل والترك لكنها اذا تعلقت وجودها
مقارنا لما تعلقت به فتكون القدرة بواسطة التعلق المذكور
مختلفة مما يلزم في الواقع كونه مقارنا للفعل متعلقا به فهو
قدرة الفعل وما يلزم من كونه مقارنا للترك فهو قدرة الترك
واما نفس القدرة بالنظر الى وحدتها **فقد تكون متقدمة** في الوجود
على احد الضدين كالايمان في حال كونها **متعلقة بالضد** الاخر
كالكفر مقارنة له بمعنى ان صلاحيتها للضدين انما هو في التصور
فاذا تعلقت باحدهما تعينت له وكان وجودها مقارنا له في الوجود
ويلزم من ذلك تقدمها في الوجود على الضد الذي لم يتعلق به
مع كونها في نفسها صالحة له قبل التعلق بضده وليس في ذلك
تسليم المدعى لانه عبارة عن تقدم القدرة على الفعل الذي ستتعلق
قلنا في الجواب عن هذا الجواب **هذا** الذي قيل **مما لا يتصور فيه**
نزاع اذ لا كلام في مجرد تصور القدرة قبل الوقوع صالحة للضدين
فاذا تعلقت باحدهما مقارنة له في الوجود اختصت به فلم تصلح
لغيره والنزاع انما هو في وجود القدرة سابقة على الفعل قبل التعلق
به او بضده هل يجوز او لا فقلنا بعدم الجواز وقال المخالف يلزم
من قولكم هذا تكليف العاجز وكان حاصل الجواب الاخير عن ذلك
انه غير لازم لما ان القدرة التي حصل بها كفر الكافر صالحة لان يحصل بها

ن التعلق

الايمان فكان الكافر قادرا بتلك القدرة على الايمان الذي
لم يوجد واعترض ذلك بان فيه اثبات تقدم القدرة في
الوجود على الفعل بجانبين مما ذكر في معرض الجواب عن هذا
الاعتراض لا اساس له بل هو اي هذا القول لغو من الكلام
لانه لا فايدة له في هذا المقام بحيث السكوت عليها لانه ان اريد
بصلاحية القدرة للضدين اما ان يريد به صلاحيته لذلك
قبل الوجود كما هو ظاهر كلامه فهذا لا نزاع فيه ولا فايدة في ذكره
واما ان يريد صلاحيته لذلك بعد وجودها متعلقة باحد
الضدين حتى ان الكافر يكون قادرا على الايمان بتلك القدرة
فهو عين ما حصل الجواب به وفيه تسليم المدعي فليتامل فقد
يظهر بالتامل تناقض هذا الكلام من وجهين احدهما ان القول
بصلاحية القدرة للضدين مناف لقوله لكنها من حيث التعلق
باحدهما لا تكون الا معه الخ اذ هو ظاهر في اختصاصها بما
تعلقت به الثاني ان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل
الى اخره ظاهر في تعددها وقوله واما نفس القدرة ظاهر في وحدتها
ولا يكلف الله سبحانه العبد بما ليس في وسعه ولا طاقة له به
سواء كان ما وقع به التكليف ممتنعا في نفسه وهو المحال بالذات
كجمع الضدين نحو الجمع بين الحركة والسكون او كان ممتنعا
بغيره ممكنا في نفسه كخلق العبد الجسم وقلبه الحجر ذهبا
الى غير ذلك من المحال العادي واما ما يمتنع من الافعال
الاختيارية بنا على ان الله تعالى علم وقوع خلافه من العبد

او

او يكون امتناعه بنا على انه تعالى اراد وقوع خلافه
والمعنى ان امتناعه من حيث تعلق العلم والارادة بعدم
وقوعه كايمان الكافر الذي علم الله انه لا يومن وكذا الطاعة
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به بين الامة للاجماع على
تكليف ابي جهل بالايمان لكونه اي ما تعلق العلم والارادة بخلافه
مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه اي نفس ذلك الفعل حيث لم
يكن محالا بالذات ولا بالعادة فهو صالح في حد ذاته لان
يكون مكسوبا للعبد ولا يقال الممتنعات العادية ايضا
كذلك لانا نقول سلامة الاسباب والالات بالنسبة اليها
ممتنعة ولا يقال ان تعلق العلم والارادة بخلافه مانع من كونه
مقدورا للعبد لانا نقول علم الله وارادة خلافه على الوجه السابق
بيانه من كونه سبحانه علم من العبد ترك الفعل بالاختيار على ما
حقق هنا لكن ثم عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع
ووسع المكلف متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يرد ورود التكليف بما ليس في الوسع في قصة ادم عليه
السلام لان الامر الذي خاطب الله تعالى به الملائكة في قوله تعالى
انبئوني باسماء هولاء ليس للتكليف وانما هو للتعجيز اي
تعجيز الملائكة واظهار شرف ادم وبيان مرتبته في العلم في الملا
الاعلى واستحقاقه لتلك التحية الشريفة وقوله تعالى حكاية
لقول المومنين ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به لا يرد ايضا
لانه ليس المراد بالتحميل في الاية هو التكليف بما لا يطاق

بل المراد به ايصال ما لا يطاق من العوارض المنافية
اليهم اي الى السائلين فسئلوا الله تعالى ان لا يحملهم من العوارض
نحو الامراض والنقص في الانفس والثمرات ما لا طاقة لهم به
وفيه نظر من وجهين الاول ان الاية لا دلالة فيها على وقوع
التكليف بما ليس في الوسع على ذلك التقدير حتى يحتاج الى
التاويل الثاني ان ظاهر الاية يدل على العموم بل على ان
المراد بالتحميل التكليف وانما النزاع بيننا وبين المعتزلة
في الجواز العقلي فمنعه اي جواز التكليف بما ليس في الوسع
المعتزلة بناء للمنع المذكور على القبح العقلي لانهم حكموا
العقل في حسن الافعال وقبحها فقالوا التكليف المذكور قبيح
عقلا ويمتنع صدور القبيح منه تعالى وجوزه اي التكليف
المذكور الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن تابعه لانه لا يقبح من
الله تعالى شيء بحسب رعيته فلا يوصف تكليفه سبحانه عبده
بما ليس في وسعه بالقبح لانه تصرف في خالص ملكه ولان الحاكم
بالحسن والقبح انما هو الشرع ثم مذهب المعتزلة في ذلك
قال به كثير من اهل السنة ومنهم الامام حجة الاسلام واليه
ميل المصنف حتى قال بعضهم انه الحق وقد يستدل لمن قال
بالمنع بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز
اي على امتناع تكليف ما ليس في الوسع وتقريره اي الاستدلال
انه اي تكليف ما لا يطاق لو كان جايزا وقوعه لما لزم من
فرض وقوعه محال لان كل ما لا يلزم من فرض وقوعه محال فهو

محال

محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
والا لزم امكان الملزوم واستحالة اللازم فيتحقق الملزوم
بدون اللازم وبطلانه ظاهر فاستحالته توجب استحالة الملزوم
تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه اي تكليف ما لا يطاق لو وقع لزم كذب
كلام الله تعالى من الاخبار بعدم الوقوع واللازم باطل ضرورة
القطع بصدقه وهذا معنى قوله وهو اي اللازم محال فالملزوم
محال وهو الوقوع وهذه الطريقة التي حصل بها الاستدلال نكتة
مطردة في بيان استحالة كل ما تعلق علم الله او ارادته او اخباره
بعدم وقوعه اي ما تعلق به احد هذه الامور اما في الاخبار فقد
تبين واما في العلم والارادة فلانه لو وقع لزم الجهل ووقوع غير
المراد وكلاهما محال لكنه مشكل لما تقدم تقريره من ان مثل ذلك
ممكن في نفسه مقدور للمكلف ولا شيء من المستحيل كذلك وايضا لزوم
المحال من فرض الوقوع دليل الامتناع فكيف لزم المحال من فرض
وقوع ما تعلق احد هذه الامور بعدم وقوعه مع كونه ممكنا
فقد تبين اشكال هذه النكتة وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون
ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بل قد يكون الشيء
ممكنا في نفسه ويلزم من فرض وقوعه محال كما بينا ذكره وانما يجب
ذلك اي عدم لزوم المحال من فرض وقوع الممكن لو لم يعرض له
اي للممكن الامتناع بالغير اي ان يصير محالا ممتنعا بغيره والا
فاذا عرض له الامتناع بالغير جاز ان يكون لزوم المحال من
فرض وقوعه محالا مبنيا على ذلك الامتناع بالغير العارض

له وذلك الغير تعلق الاخبار بعدم الوقوع او تعلق علمه
او ارادته او العادة الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بعد
عدمه بقدرته واختياره تعالى لا بالايجاب فعدمه اي العالم
امر ممكن في نفسه اذ لا معنى لامكان الشيء الا كون كل من وجوده
وعدمه ممكنا مع انه يلزم من فرض وقوعه اي العدم باستمراره
تخلف المعلول الذي هو وجود العالم عن علته التامة وهي
القدرة والاختيار المتعلقين به وهو اي التخلف المذكور محال
فعدم العالم ممكن في نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذي هو
تعلق القدرة والارادة بضده الذي هو وجود العالم فلزم
من فرض وقوعه محال هو التخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع
العارض له كايمان ابي جهل ممكن في نفسه لكن عرض له الامتناع
بغيره الذي هو الاخبار الصادر بعدم وقوعه فلزم من فرض
وقوعه محال هو كذب الاخبار بناء على ذلك الامتناع العارض
له وكما يعرض للممكن الامتناع بغيره كذلك يعرض له الوجوب
بغيره الا ترى ان وجود العالم ممكن في نفسه لكن عرض له الوجوب
بغيره الذي هو تعلق القدرة والارادة به والحاصل
من حل هذه المشكلة ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال بالنظر الى ذاته اي الممكن واما بالنظر الى امر زائد على
نفسه اي الممكن عارض له يصير به ممتنعا فلا نسلم انه اي الممكن
لا يستلزم فرض وقوعه المحال بل يستلزمه بناء على عروض
الامتناع له كما تقرر فههنا قاعدة اجمالية هي ان كل ما لزم

من

من فرض وقوعه محال فهو محال وان اردت التفصيل
فما لزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو المحال بالذات وما لزم
من فرض وقوعه محال لا بالنظر الى ذاته فهو المحال بغيره وقد
تقدم من تحقيق ذلك ما فيه مقنع هذا ومن فروع مسئلة خلق
الافعال عند المعتزلة التوليد وهو ايجاب فعل الفاعل
فعلا لفاعل في محل قدرته او خارجا عنه سواء كان متولدا
من فعله او من الفعل المتولد منه وحاصل مذهبهم ان العبد
اما موجد لفعله بالمباشرة كما في تحريكه يده او بالتسبب كما
في حركة المفتاح المتولدة من حركة اليد او حركة شيء اخر بواسطة
حركة المفتاح فاشار الى بطلان ذلك بقوله وما يوجد من الالم
في المضروب عقيب ضرب انسان له وما يوجد من الانكسار
في الزجاج مثلا عقيب كسر انسان ذلك الزجاج فيه بذلك
اي بقوله عقيب الضرب والكسر ليصلح ان يكون ذلك محلا
للخلاف بيننا وبين المعتزلة في انه اي ذلك الحاصل عقيب
الفعل هل للعبد الذي هو فاعل الضرب والكسر صنع فيه
اي الحاصل عقيب فعله ام لا صنع له فيه وما اشبهه اي ذلك
الالم والانكسار كالموت الحاصل عقيب القتل اي ايقاع
الامر المفضي الى الموت كالذبح مثلا كل ذلك المذكور ونحوه
مخلوق لله تعالى غير مضاف في الحقيقة ومن حيث التاثير
الى العبد لما مر تقريره من ان الخالق لجميع المحدثات انما هو
الله تعالى وحده لا شريك له ومن ان كل الممكنات الموجودة

مستندة في حدوثها اليه تعالي وحده بلا واسطة من المحدثات لان المؤثر في ذلك قدرته تعالى وارادته والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الصادرة من العباد وهي الافعال الاختيارية الى غير الله تعالى فزعموا انها بايجاد العباد وراوا ان بعضها واقع في محل قدرة العبد بمباشرة وبعضها بدون مباشرة مع اضافتها اليه بالتسبب قالوا اي المعتزلة ان كان الفعل المضاف الي العبد صادرا عن الفاعل وهو العبد بلا توسط فعل اخر صدر من الفاعل فهو اي الفاعل الصادر بلا واسطة يضاف اليه بطريق المباشرة والا اي وان كان صادرا بتوسط فعل اخر فبطريق التوليد يضاف اليه ومعنا اي التوليد انه يوجب فعل الفاعل فعلا اخر كحركة اليد التي هي الانسان توجب لفاعلها المذكور فعلا اخر وهو حركة المفتاح فتكون الثانية متولدة من الاولي فالالم متولد من الضرب والانكسار يتولد من الكسر كما تتولد حركة المفتاح من حركة اليد وليسا اي الالم والانكسار عند المعتزلة مخلوقين لله تعالي بنا على ما اصلوه وعندنا الكل من الاعيان والاعراض والافعال المتولدة وغيرها كابن بخلق الله تعالي وحده لا صنع للعبد في تخليقه اى المتولد بزعمهم من فعله والاولي من هذه العبارة ان لا يقيد الصنع بالتخليق بل يقال لا صنع له فيه اصلا لان ما يسمونه اى المعتزلة متولدات لا صنع للعبد فيه عندنا اصلا بالتخليق ولا بالاكتساب اما التخليق فلاستحالته

وامتناع

وامتناع صدوره من العبد عندنا لما تبين من انفراده تعالى به واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة قدرة المكتسب لما تقدم تقريره في الفرق بين الخلق والكسب والمتولدات غير قائمة بمحل القدرة اذ لا فرق من هذه الحيثية بين الالم الحاصل عقيب جرح الانسان يده والالم الحاصل عقيب جرحه يد غيره ولهذا اي لكون المتولدات يستحيل اكتسابها لا يتمكن العبد من عدم حصولها اى المتولدات بل تحصل عقيب فعله جبرا عليه بخلاف افعاله اى العبد الاختيارية فانه متمكن من عدم حصولها اذ لا معنى لكونها اختيارية الا كون العبد متمكنا من حصولها وعدمه وفيه نظر لانه يتمكن من عدم حصولها اى المتولدات بترك مباشرة سببها فان كان المراد انه غير متمكن من ذلك بعد مباشرة السبب فالفعل الحاصل بالمباشرة كذلك فانه بعد صرف قدرته وارادته اليه مع توفر شروطه لا يتمكن من عدم حصوله واذا كان كذلك فيكون المتولدات ايضا كسب العبد غاية ما هنالك ان يكون الكسب كسبين كسب مباشرة وكسب بتسبب ويمكن انجاب بان الكسب امر خفي الحاجة الضرورة الى اثباته فقسرا على خفائه بوده حتى قيل في المثل ادق من كسب الاشعري فلا يتعدى موضع الضرورة والمقتول ميت باجله اى الوقت المقدر بتقديره تعالي لموته اي المقتول والاجل في اللغة الوقت ويقال لجميع مدة الشي ولاخرها فيقال الاجل الدين شهر كما يقال اجله

وما كان منها بمحل القدرة … فهو في معنى ما لم يكن بمحل القدرة صح

اخر الشهر واجل الحيوان عند المتكلمين الزمان الذي علم سبحانه
ان يموت فيه فالمقتول ميت باجله لا كما زعم بعض المعتزلة
خلافا لابي الهذيل منهم من ان القاتل قد قطع عليه اي على المقتول
الاجل المعين له وقال ابو الهذيل انه ميت باجله ولو لم يقتل
لمات في ذلك الوقت البتة وقلنا يجوز ان يموت في ذلك
الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر لا بحصول الموت
بدل القتل وزعم الكعبي ان المقتول لا ميت وان الموت فعله تعالى
والقتل فعل العبد اخذا من ظاهر قوله تعالى افان مات او قتل
وجوابه ان القتل قايم بالقاتل والموت قايم بالمقتول ومعنى الاية
افان مات من غير قتل او مات به لنا استدلالا على انه ميت باجله
ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم به اي على الوجه الذي يتعلق
به العلم فهي معينة مقدرة في علمه تعالى من غير تردد في ذلك التقدير
الازلي لحكمه سبحانه بانه اذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
ولا تبديل لحكمه تعالى واحتجت المعتزلة على انه مقطوع عليه اجله
بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر
كصلة الرحم فلو كان كل ميت انما يموت باجله لم يحصل لمحلها
زيادة في عمره واللازم باطل لنفيه الصادق واحتجوا ايضا
بانه اي المقتول لو كان ميتا باجله المقدور له لما استحق القاتل
بقتله اياه ذما ولا عقابا ولا اوجب القتل عليه دية ان سقط
القصاص بشبهة او كان القتل شبهة عمدا وخطا ونحو ذلك
او قصاصا ان كان عمدا واللازم باطل بالضرورة واما الملازمة
فلان الدية او القصاص انما يكون جزا للقتل على صنعه وان كان

المقتول

المقتول ميتا للوقت المعين في الازل لموته فقد مات بتقديره
سبحانه موته في ذلك الوقت ولا صنع على هذا للقاتل في موته
اصلا اذ ليس موت المقتول بفعله اي القاتل وهو ظاهر ولا كسبه
اذ الموت قايم بالمقتول فهو واقع لا في محل قدرة القادر فلم يبق
الا انه قطع بقتله عليه اجله وقد نفيتموه فتعين عدم استحقاق
القاتل لما ذكر والجواب عن الاستدلال الاول ان الله تعالى
كان يعلم انه اي الذي اخبر الشارع بزيادة عمره بفعل الطاعة
لو لم يفعل هذه الطاعة المخصوصة لكان عمره اربعين سنة
لكنه سبحانه علم انه اي العبد يفعلها اي الطاعة وانه يكون عمره
سبعين سنة فتكون الزيادة بسبب فعل هذه الطاعة
ثلثين سنة فنسبة هذه الزيادة المذكورة الى تلك الطاعة
التي هي سبب الزيادة ليست بانها موثرة فيها بل بناء على
علم الله تعالى انه لولاها اي تلك الطاعة لما كانت هذه
الزيادة وفيه نظر قال في شرح المقاصد وهذا يعود الى
القول بتعدد الاجال والمذهب ان الاجل واحد والجواب
ان الزيادة انما هي من حيث حصول البركة وحسن العاقبة
على ما اشار اليه المتنبي بقوله ذكر الفتى عمره الثاني وحاجته
ما فاته وفضول اشغال والجواب عن الاستدلال الثاني ان
وجوب الضمان من قصاص او دية ووجوب العقاب على
القاتل تعبدا اي حكم شرعي غير معلل اذ ليس جميع الاحكام
الشرعية معللة بل يمتنع التعليل عند ايمتنا الا لضرورة المعدية

فوجوب الضمان والعقاب على القاتل بالقتل لا يستلزم
حينئذ ان لا يكون المقتول ميتا باجله وان القاتل قطعه
عليه لما ان الوجوب المذكور حكم تعبدي غير معلل او معنى قوله
تعبدي غير معلل او معنى قوله تعبدي انه حكم لازم حتما ولا
ينافي ذلك كونه معللا فوجوب الضمان المذكور انما هو لارتكابه
اي القاتل الامر المنهي عنه شرعا وهو الفعل الذي به القتل
وكسبه اي القاتل الفعل المخصوص كالذبح مثلا الذي يخلق
الله تعالى عقيبه اي الفعل الموت في المقتول الثابت كون الموت
يخلق عقيبه بطريق جري العادة المستمرة بانه اذا ذبح
انسان حيوانا ونحو ذلك خلق الله تعالى الموت عقيب ذلك
فان القتل فعل القاتل من حيث كونه كسبا له وان لم يكن
اي القتل خلقا له لانه مخلوقه الله تعالى والموت الحاصل عقيبه
قايم بالميت المقتول مخلوق اي الموت لله تعالى وصنعه
لا صنع للعبد فيه اي الموت اصلا لا تخليقا وهو ظاهر ولا
اكتسابا لانه مرتب على فعله وكسب العبد هو فعله لا المرتب
عليه لما سبق من الفرق بين الخلق والكسب ثم القتل كما يطلق
على فعل القاتل يطلق على اثر ذلك الفعل ومبنى هذا
الذي ذكر من كون الموت فعل العبد بالتوليد عند المعتزلة
او مخلوقا لله تعالى عندنا على ان الموت امر وجودي اي موجود
في الخارج اذ المعدوم لا يكون مخلوقا ولا متولدا وهو ظاهر
فالبعض على انه وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت

والحيوة

والحيوة والاكثرون من المحققين على انه اي الموت امر
وجودي اي موجود في الخارج اذ المعدوم لا يكون مخلوقا
ولا متولدا وهو ظاهر فالبعض على انه وجودي بدليل قوله
تعالى عدمي لانه عبارة عن عدم الحيوة واجابوا عن الاية
بان معنى خلق الموت قدره فان التقدير يتعلق على الامر العدمي
ايضا فان التقدير جعل الشيء ذا مقدار مخصوص او مقدرا
بوقت معين وصفة مخصوصة والاجل عندنا واحد لا كما
زعم الكعبي ان للمقتول اجلين اجل القتل واجل الموت وانه
اي المقتول لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو اجل الموت
ولا كما زعمت الفلاسفة بنا على اصولهم ان للحيوان اجالا
متعدده اجلا طبيعيا بحسب قواه الطبيعية المخصوصة
وهو اي الاجل الطبيعي وقت موته الواقع بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين لا من افة عارضة واجالا
اخترامية يخترم به الحيوان فيفسد مزاجه وتنعدم حياته
واختلاف هذه الاجال بحسب اختلاف الافات العارضة له
كالامراض والحرام عندنا رزق خلافا للمعتزلة ان الرزق
اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان مطلقا فياكله اي
الحيوان وهذا عند البعض وعند الجمهور ما ينتفع به سواء كان
ذلك الانتفاع اكلا او لبسا او غيرهما الا انه لابد في كونه رزقا
من الانتفاع حتى ان ما يملكه لا يسمى رزقا قبل الانتفاع وبعضهم
على ان الماكولات المناسبة تسمى رزقا قبل الانتفاع بها او بغيرها

وذلك المساق قد يكون حلالا ماذونا في تناوله شرعا وقد
يكون حراما غير ماذون فيه وهذا التفسير الماخوذ فيه
النسبة اليه تعالى اولى من تفسيره اي الرزق بما ينتفع به
الحيوان وانما كان التفسير الاول اولى لخلوه اي الثاني عن معنى الاضافة
اليه تعالى مع انه اي معنى اضافة المساق الى الله تعالى ونسبته اليه
امر معتبر في مفهوم الرزق واذا كان كذلك فلا عبرة بالتفسير
الثاني فضلا عن كون الاول اولى لكن الاضافة قد تعتبر مقدرة
في الثاني فيعتبر الا ان ما صرح فيه بذلك اولى وعند المعتزلة
الحرام ليس برزق لانهم اي المعتزلة فسروه اي الرزق بمملوك
ياكله المالك فاذا اكل الانسان ما لم يملكه لا يكون رزقا له
وفسروه تارة اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به شرعا والحرام
يمنع من الانتفاع به فلا يكون رزقا وذلك المعنى المفسر
به الرزق على التقديرين لا يكون الا حلالا ضرورة ان ما
يملكه يحل له تناوله وكذا ما لم يمنع من الانتفاع به وما ليس كذلك
لا يحل تناوله الا بشرط المعروف لكن يلزم على التفسير الاول
لزوما ظاهرا ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا لانها لا تملك
شيئا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
ويلزم على الوجهين من التفسيرين ان من اكل الحرام فاغتذى به
طول عمره فلم ياكل حلالا اصلا لم يرزقه الله تعالى شيئا اصلا
وفي القول بذلك من الشناعة والبشاعة ما لا يرضيه لنفسه
عاقل واما الملازمة فلان ما يرزق هو الرزق والماكول

لا يكون

بالتفسير ن

لا يكون رزقا عندهم الا اذا كان مملوكا او ماذونا في تناوله
ومبنى هذا الاختلاف بيننا وبين المعتزلة على ان الاضافة
اي اضافة ما ينتفع به الى الله تعالى معتبرة في مفهوم الرزق
وسماه جزء معناه فهي وعلى ان لا رازق الا الله تعالى وحده وهذه
متفرعة على التي قبلها وعلى ان العبد يستحق الذم والعقاب
على اكل الحرام فلا خلاف بيننا وبينهم في جميع ذلك واذا تمهد
هذا فقالوا ما يكون مسندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه
اي مرتكب ما يكون مسندا الى الله لا يستحق الذم والعقاب
والرزق مسند اليه تعالى فلا يكون قبيحا والحرام قبيح فلا يكون
رزقا فانه لا يمكن استناده اليه تعالى ولا
يستحق مرتكبه الذم والعقاب ومرتكب ما يستند اليه
تعالى لا يستحق الذم والعقاب والحاصل انه يلزم من جعل
الحرام رزقا الا امران باطلان احدهما استناد القبيح
اليه تعالى والثاني استحقاق مرتكب ما استند اليه تعالى
الذم والعقاب والجواب عن ذلك ان ذلك الذي ذكر
من استحقاق الذم والعقاب على اكل الحرام وكونه قبيحا
انما هو لسوء مباشرة المكلف اسبابه اي اسباب الحرام والعقاب
تلك الافعال المفضية اليه باختياره اي العبد وتحقيقه
منع استناد القبيح اليه تعالى على تقدير جعل الحرام رزقا
واتصافه بالقبح لانه لا يكون حراما الا من حيث اضافته
الى كسب العبد واختياره واما من حيث استناده اليه تعالى

بالخلق والايجاد لا يوصف بقبح ولا حرمة وقد علمت سابقا
ان الشيء الواحد قد يكون له جهتان جهة كسب وجهة خلق
وان القبح انما يتصف به من جهة الكسب وبجعل الشرع وما ذكروه
انما يتوجه على اصولهم من كون العبد خالقا لافعاله ومن
كون الحسن والقبح عقليين وكل احد من المرزوقين يستوفي رزق
نفسه ما انتفاعه به حلالا كان ذلك الرزق او حراما لحصول
التغذي بهما جميعا اي بالحلال والحرام اذ هما وصفان
اعتباريان لا مدخل لهما في التغذي ولا يتصور اي لا يمكن
ان لا ياكل انسان رزقه لانه لا معنى لكونه رزقه الا انتفاعه
به في الاكل او ان ياكل غيره اي غير الانسان رزقه اي الانسان
وذلك لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان ياكله
ذلك الشخص ضرورة وقوع المقدر ويمتنع ان ياكله اذ ذلك
الغذاء غيره اي غير ذلك الشخص وهذا انما يتم اذا اخذ
الانتفاع في مفهوم الرزق فلا يكون رزق الانسان الا ما
ينتفع به واما اذا اخذ الرزق بمعنى الملك فيكون ما ياكله
رزقه سواء انتفع به او لا فلا يمتنع ان لا ياكل انسان رزقه
ولا ان ياكل غيره رزقه وهو ظاهر والله تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء يضل من يشاء بمعنى خلق الضلالة في
المكلف ويهدي من يشاء بمعنى خلق الاهتداء فيه لانه سبحانه
هو الخالق وحده فلا يجوز ان يكون ذلك مخلوقا للعبد
وفي التقييد بمن يشاء المقتضي لتخصيص البعض بالهداية والبعض

بالضلالة

بالضلالة اشارة الى ان ليس الهداية المستندة اليه تعالى
عبارة عن بيان طريق الحق والايمان كما هو مذهب المعتزلة
لانه اي البيان المذكور عام في حق الكل اي جميع المكلفين فلا
يجوز ان تفسر به الهداية لمنافاة العموم للخصوص الذي اقتضاه
التقييد ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا لا
يعني في ان تقييد الاضلال ايضا بمن يشاء اشارة الى انه ليس
الاضلال عبارة عما ذكر او عبارة عن تسميته اي العبد
ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك الوجدان او التسمية بمشيئته
تعالى بل لا يصح ان يكون اضله وجده ضالا او سماه ضالا
وان لم يتعلق بالمشيئة ولما ورد على القول بان الهداية خلق
الاهتداء والاضلال خلق الضلالة انه لو كان كذلك لما
صح اضافة الهداية اليه عليه السلام ولا الاضلال الى الشيطان
اشار الى جواب ذلك بقوله نعم قد تضاف الهداية الى
النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب لانه صلى الله عليه وسلم
لما كان سببا في خلق الاهتداء صح اسناده اليه قال الله تعالى
وانك لتهدي الى صراط مستقيم كما تسند الهداية الى القرآن
قال تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقد يسند
الاضلال الى الشيطان مجازا بالطريق المذكور قال
تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله كما يسند الاضلال ايضا
الى الاصنام مجازا قال تعالى وقد اضلوا كثيرا ثم المذكور
~~المذكور~~ في كلام المشايخ المتقدمين ان الهداية عندنا
خلق الاهتداء كما ان الاضلال خلق الضلالة ومثل قولهم

هداه فلم يهتد وعليه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى فانه مجاز عن الدلالة على طريق الحق والدعوة
الى الاهتداء لتعذر الحقيقة وعند المعتزلة الهداية بالمعنى
المذكور لم يصح النفي واللازم باطل ولقوله عليه السلام اللهم اهد
قومي فانهم لا يعلمون اخرجه بهذا اللفظ البيهقي في شعب
الايمان عن عبد الله ابن عبيد مع انه عليه السلام بين لهم الطريق
ودعاهم الى الاهتداء فلو كانت الهداية هي البيان لكان دعا
بتحصيل الحاصل وبطلانه ظاهر والمشهور ان الهداية
عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى الصواب اى الدلالة
على الطريق الموصل اذا حصل بها الوصول وان الهداية
عندنا الدلالة على طريق من شانها ان توصل الى المطلوب
سواء حصل ذلك الوصول الى المطلوب وحصل الاهتداء
او لم يحصل ذلك الوصول والاهتداء اختصار للهداية
عندنا تفسيران وكذا عند المعتزلة فالاول ما ذكره المشايخ
وهو خلق الاهتداء والثاني المشهور وهو بيان الطريق
حصل الوصول او لا وهو التفسير الاول للمعتزلة والثاني
لهم البيان بشرط حصول الوصول فاختلاف التفسير بحسب
اختلاف الحيثية والاصول فاذا اضيفت الهداية اليه
سبحانه كان معناها خلق الاهتداء عندنا لما انه خالق لجميع
المحدثات وعند المعتزلة بيان الطريق الموصل لما ان
الاهتداء فعل العبد بايجاده ومع قطع النظر عن الاضافة

المذكورة

المذكورة فهي مطلق الدلالة على الطريق وبيانها وما هو الاصلح
للعبد اي الانفع له في الدين والدنيا فليس ذلك الاصلح
بواجب على الله تعالى فعله وقالت المعتزلة بوجوبه واختلفوا
فذهب البغداديون الى وجوب الاصلح للعبد في دينه ودنياه
وذهب البصريون الى وجوبه في الدين فقط والا فلو كان
ذلك واجبا عليه تعالى لما خلق سبحانه الكافر الفقير المعذب
في الدنيا بالام الفقر والاهانة وفي الاخرة بالعذاب الاليم وبطلان
اللازم ظاهر واما الملازمة فلانه لا معنى لوجوب الاصلح الا
كونه لا بد من وقوعه ووقوع ضده ينفي وقوعه ولا يعقل كون
الكفر والفقر اصلح له ولما كان له سبحانه منة على العباد ولا استحقاق
شكر له عليهم في خلق نعمة الهداية واصناف انواع الخيرات
من النعم الدينية والدنيوية اليهم لكونها اى هذه الامور
التي هي اصلح لهم انما صدرت منه سبحانه اداء للواجب بفعله
على ذلك التقدير بل لا يسمى هذه نعما ومن المعلوم ان الامتنان
واستحقاق الشكر انما يكون بالافضال ولما كان امتنانه
سبحانه على النبي عليه السلام بما خصه به من النعم السابغة في المرتبة
فوق امتنانه على ابي جهل بما اسداه اليه من النعم الدنيوية
اذ فعل بكل منهما اى النبي عليه السلام وابي جهل غاية مقدوره
تعالى بالنسبة الى كل من الاصلح له اى لكل منه صلى الله عليه
وسلم ومن ابي جهل وذلك لان وجوب الاصلح يقتضي انه
سبحانه يفعل لكل عبد اقصى ما يكون في القدرة مصلحة له

والا لم يكن ما فعل مثلو الاصلح واذا كان كذلك تعين على التقريب
ان يكون الامتنان على الكل في مرتبة واحدة واللازم قطعي
البطلان ولما كان السوال الخلق العصمة عن المعاصي والتوفيق
للطاعات وكشف الضر والبسط في الخصب والرخا الي
غير ذلك من طلب الملايم ودفع المنافي مطلقا معنى
ولا ساغ ولا فايدة في الدعا اصلا الا ان ما لم يفعله سبحانه
وحق كل احد وبالنسبة الى كل عبد على الوراده فهو اي
ما لم يفعله مفسدة له اي للعبد يعني غير الاصلح له والا
فلا يلزم ان يكون غير الاصلح مفسدة اولا واذا كان
غير الاصلح لا يقع والواقع مثلو الاصلح فلا معنى لسوال
غير الواقع وفي ذلك سد باب الدعا الماموربه ولما بقي
في قدرة الله من الافعال بالنسبة الى مصالح العباد ذ
زايد على الافعال التي صدرت منه تعالى اذ ذاك سبحانه
على هذا التقدير بالوجوب الاصلح جميعه ويلزم من ذلك
تناهي القدرة والقول به ضلال ولعمري ان مفاسد
هذا الاصل الذي قالوا به اعني وجوب الاصلح عليه
تعالى لعباده المسمى عندهم باللطف بل مفاسد اكثر اصول
المعتزلة كاثبات الخالقية للعبد الذي هو بمنزلة ذاتي له
وكذا نفي الروية المصادم لصرايح النصوص اظهر من ان
تخفى على اللبيب والكثير لن تخفى اذ ما من معتقد منها له
الا ولها لوازم فاسدة ولكن انما نحمل ذلك على التعصب والعناد

في

في التشنيع عليهم وذلك الذي اصلوه انما صدر منهم لقصور
نظرهم في المعارف الالهية المتعلقة بمباحث الذات والصفات
والافعال ورسوخ قياس الغايب الذي لا سلطان للحس
ولا للوهم على احكامه على الشاهد الذي لهما عليه ذلك
في طباعهم لانهم ما برحوا يعملون بهذا القياس حتى العزه
فانست به نفوسهم وصار لهم به ملكة فجزموا بانه دليل قطعي
كما فعلوا ههنا حيث راوا ان تصرفات العاقل في امور مما في
مقدوره تعالى وايذ لك في الواجب تعالى وغاية تشنيعهم
في ذلك القول اسنده لا لاعلية ان ترك فعل الاصلح مع القدرة
عليه يكون بخلا بالاصلح وسفها في التعريف لانه في الشاهد
هكذا فليكن في الغايب كذلك وجوابه اي هذا التشنيع
اي منع ما يكون حق المانع حال الحال غير مستحق عليه لغيره
والحال انه قد ثبت بالادلة القاطعة كرمه اي المانع وحكمته
بعلمه بالامور والمصالح ووضع الاشيا مواضعها اللايقة وثبت
علمه بالعواقب اي عواقب الامور التي له فيها التصرف
يكون اي ذلك المنع محض عدل من المانع وحكمة حيث
وقع المنع من اهله في محله وان كان غير ذلك المنع اصلح
منه ولا يعد هذا المنع في الشاهد بخلا ولا سفها مع كونه
تركا للاصلح فكيف بالخلاق العليم القادر الحكيم الذي اليه
يرجع الامر كله وتلخيص الجواب منع الملازمة في الشاهد
على انه لا عبرة ههنا بهذا القياس ثم ليت شعري ما معنى
وجوب الشي مطلقا على الله تعالى وكيف يتصور حتى يقال

بوجوب الاصلح عليه تعالى اذ ليس معناه الواجب ههنا استحقاق
تاركه الذم والعقاب بالضرورة العقلية وهو اي كون
معناه ههنا ليس ما ذكر ظاهر لا يحتاج الى البيان ولا معناه لزوم
صدوره اي الاصلح عنه تعالى بحيث انه تعالى لا يتمكن من الترك
اي ترك الاصلح بناء على استلزامه اي الترك المذكور محالا في
حقه تعالى من سفه على تقدير العلم بان المتروك اصلح او جهل
على تقدير عدم العلم بذلك او عبث على تقدير الترك لا لمعنى
او بخل على تقدير منعه من مستحقه على وجه النقص به عليه
او نحو ذلك المذكور مما يتوهم لازما للترك وهو محال في حقه
سبحانه لانه اي القول بالوجوب بهذا المعنى رفض لقاعدة
الاختيار واثباته له تعالى اذ لا معنى للاختيار الا تمكن الفاعل
من الفعل والترك وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار
وتشبث باذيال الفلاسفة حيث ذهبوا الى صدور العالم
عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فاثبتوا للعبد العاجز في
افعاله التمكن من الفعل والترك ونفوا ذلك عن الواجب تعالى
وقد علمت ان ترك الاصلح لا يستلزم محالا هذا وفي التلويح
فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى ام لا
قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها
بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى
كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج
الناس من النار ونحو ذلك وعذاب القبر للكافرين وبعض
عصاة

عصاة المومنين خص المصنف البعض من المومنين لان منهم اي المومنين
من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب في القبر لامتناع وقوع ما لا يريد
ونعيم اهل الطاعة في القبر على العموم ان شاء الله تعالى بما يعلمه
الله سبحانه ويريده مما يقع به التنعيم او التعذيب وتعذر
علمنا بذلك كما وكيفا وهذا المذكور ههنا اولى مما وقع في عامة
الكتب الكلامية من الاقتصار في الذكر على ثبوت عذاب القبر دون
ذكر تنعيمه وذلك الاقتصار بناء على ان النصوص الواردة فيه
اي عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في التنعيم فيه وبناء
على ان عامة اهل القبور كفار وعصاة قال تعالى وقليل من
عبادي الشكور واذا كان كذلك فالتعذيب بالذكر اجدر
من التنعيم لكن لو كان المذكور انما يكون احدهما كان التعليل
بما ذكر ظاهرا فما فعله المصنف اعم فائدة وسؤال منكر ونكير في القبر
وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد المقبور عن ربه
وعن دينه وعن نبيه كما ورد من طرق كثيرة بالفاظ عديدة
ومنها وقد اوحي الي انكم تفتنون في قبوركم الحديث وقال
السيد ابو شجاع ان للصبيان سوالا وكذا الانبياء عند
البعض من المشايخ وكانه سوال مخصوص لائق بمراتبهم الشريفة
ثابت كل واحد من هذه الامور المذكورة بالدلائل السمعية
من الكتاب والسنة اذ لا طريق لثبوتها الا ذلك لانها
اي التعذيب والتنعيم والسوال في القبر امور ممكنة في حد
ذاتها وقد اخبر بها اي هذه الامور يعني بوقوعها المخبر

الصادق صلى الله عليه وسلم يجب التصديق بذلك واثباته
على ما نطقت به النصوص قرانا وحديثا قال الله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا والظاهر ان المراد به عذاب القبر بدليل
قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وقال تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا
والفا للتعقيب وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من
البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث
ابن عباس وصححه واخرجه الدارقطني من حديث انس بلفظ
تنزهوا وقال صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت نزلت اي هذه الاية في عذاب القبر اذا قيل له اي
للميت في قبره من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه
الامام احمد والبزار والبيهقي بسند صحيح من حديث ابي
سعيد الخدري واخرجه ابن ابي شيبة وابن حبان والحاكم
في الصحيح من حديث ابي هريرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان يقال لاحدهما منكر
وللاخر نكير الحديث اخرجه الترمذي وحسنه من حديث
~~اذا قبر الميت اتاه ملكان~~
ابي هريرة وقال النبي صلى الله
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار اخرجه الترمذي
وحسنه من حديث ابي سعيد الخدري وبالجملة الاحاديث
في هذا المعنى المذكور وفي كثير من احوال الاخرة كالصراط
والميزان

والميزان والحساب ونحو ذلك متواترة المعنى وان لم يكن كل
منها على حدته متواترا لكونها لم تبلغ احادها من الرواة
حد التواتر ومنها المشهور الذي هو واحد فسمي المتواتر عند
البعض وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة وانكر المتاخرون
نسبته اليهم وقالوا انه قول ضرار بن عمرو وهم براء منه
والروافض ايضا قالوا بان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك
واللذة والالم والتكلم ونحو ذلك بدون ما ذكر محال لانه لا ادراك
بدون الحياة ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج فتعذيبه
اي الميت محال والجواب عن ذلك انه يجوز ان يخلق الله تعالى في
جميع اجزائه اي الميت او بعضها اي الاجزاء نوعا من الحيوة يفارق
بها الجماد بقدر ما يدرك الميت الم العذاب في القبر او لذة
النعيم فيه وهذا النوع من الحيوة لا يستلزم اعادة الروح
الى بدنه كما كانت لان الحياة غير الروح واما عند من يقول بانها
هي فليس هذا النوع من الحياة عنده روحا ولا يستلزم ايضا
يتحرك حال تعذيبه او تنعيمه ويضطرب ويظهر عليه اثر
العذاب لان ذلك ليس من لوازم الالم واللذة حتى ان الغريق
في الماء والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهوا يمكن
ان يعذب كل منهم وان لم تطلع عليه اي التعذيب والحاصل ان
عذاب القبر ليس المراد منه انه لا بد وان يكون في القبر بل ذكر
القبر باعتبار الاغلب ومن تامل في عجائب ملكه تعالى وهو عالم
الشهادة او العالم العنصري وملكوته وهو عالم الغيب

او العالم الاثيري وغرايب اثار قدرته وجبروته وغلب على ظلام
وهمه اشراق عقله لم يستبعد وقوع امثال ذلك المذكور من
عجايب البرزخ فضلا عن ان يدعي الاستحالة وذهب الكرامية
الى جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست عندهم شرطا
للادراك وابن الراوندي الى ان الحيوة ثابتة لكل ميت
بناء على ان الحيوة ليست ضدا للموت بل منافية معجزة عن
الفعل الاختياري واتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته لمن اصابته سكتة
واستشكل الشارح ذلك باجابة الميت سوال الملكين لانه فعل
اختياري واعلم انه لما كان احوال الميت في القبر مما هو
متوسط بين امر الدنيا والاخرة لانه برزخ والبرزخ الامر
بين الامرين قال تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ
لا يبغيان وقال الحكماء الروح الحيواني برزخ بين النفس الناطقة
والبدن ولا بد ان يكون لذلك الوسط علاقة بالطرفين
في تسميته برزخا افردها اي المصنف احوال القبر بالذكر في
المجمل اللايق به ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وهو المعاد
الجسماني وتفصيل ما يتعلق بامور الاخرة من الميزان والصراط
والجنة والنار ونحو ذلك ودليل اثبات الكل على الاجمال انها
اي امور الاخرة امور ممكنة في ذواتها وقد اخبر بها الصادق
الواجب تحقق ما اخبر به ضرورة صدقه ونطق بها الكتاب
والسنة فتكون هذه الامور ثابتة قطعا وصرح

المصنف

بلغ

المصنف بحقيقة كل واحد منها على حدته تحقيقا للنبوة
وتاكيدا واعتناء بشانه والا فقد كان يمكنه ان يعبر عنها
بلفظ واحد فقال المصنف والبعث وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور كما قال تعالى وان الله يبعث
من في القبور بان يجمع الله تعالى اجزاءهم اي الموتى الاصلية
بعد تفرقها ويعيد الارواح اليها اي الى الاجزاء لان اجزاء
كل ميت تصير جسدا له فيعاد اليه روحه وهو معنى اعادة
المعدوم عند المحققين وقيد الاجزاء بالاصلية لما ستعلم
حق يقيني معلوم من الدين بالضرورة لقوله تعالى ثم انكم
يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي
انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة
الدالة يقينا على ذلك باجماع المليين فضلا عن طوايف
المسلمين الناطقة بحشر الاجساد وتحقق هذا المعاد وانكره
اي حشر الاجساد الفلاسفة الاولون واقوام منهم الاسلاميون
انكروه بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه عندهم واما
عندنا فجايز بل واقع عند الجمهور وانما قيد بعينه لاجل
التنبيه على محل النزاع بيننا وبينهم اذ اعادة المعدوم
بمعنى جمع المتفرق او خلق مثل المعدوم جايز بالاتفاق وهو
اي امتناع اعادة المعدوم مع انه لا دليل لهم عليه اي على الامتناع
يعتد به في اثباته غير مضر بالمقصود واثباته هنا يعني على
تقدير تسليم الامتناع المذكور يحصل مطلوبنا من اثبات حشر

المعاد لان مرادنا من ذلك الذي لابد من التصديق به
في الايمان ان الله تعالى في الاخرة يجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة
من البدن للانسان فتكون هي وحدها او مع اجزاء اخر تنضم
اليها جسدا له ويعيد روحه الباقية بعينها اليه فيكون
معود ذلك الانسان بعينه لان الانسان بالنظر الى الحقيقة
انما هو الروح والجسد بمنزلة الالة وان قلنا ان الانسان
هو المجموع من الروح والبدن فالمراد حشر الاجساد ما ذكر
سواء سمي ذلك الجمع والاعادة اعادة المعدوم بعينه او لم
يسم اعادة فلا نزاع في التسمية بعد تبيين المراد ولا يشترط
عند المحققين في تحقق المثل الاعادة بعد الاعدام بالجملة
بل يكفي في القول بعدمه تفرقه كما صرح به امام الحرمين
في الارشاد وغيره وبهذا التقرير الذي حققناه في امر المعاد
يسقط ما قالوا اي المنكرون للمعاد الجسماني اعتراضا علينا
من انه لو اكل انسان انسانا اخر فاغتذى به بحيث صار
الانسان الماكول جزءا منه اي الاكل فتلك الاجزاء التي للماكول
ثم صارت للاكل لاغتذائه بها اما ان تعاد فيهما اي الاكل
والماكول عند البعث وهو اي كون الاعادة فيهما محال
بالضرورة او تعاد في احدهما الاكل او الماكول فلا يكون
الاخر وهو الذي لم تعد فيه معادا بجميع اجزائه وهو ظاهر
لان المفروض انها صارت جزءا للاكل فاذا اعيدت في الماكول
كان الاكل معادا بدونها وكذا اذا اعيدت في الاكل وهو ظاهر

فهذا

فهذا الاعتراض انما يتوجه على من يشترط في المعاد كون
المعاد جميع الاجزاء واما على هذا التقدير فلا يتوجه وذلك
اي سقوط الاعتراض المذكور لان المعاد على ما قررناه في
كل من الاكل والماكول انما هو الاجزاء الاصلية وهي الاجزاء
الباقية من اول العمر الى اخره وهل هي جميع الاجزاء الموجودة
حالة الولادة او بعضها واذا تقرر هذا فلا يشترط اعادة
اجزاء الماكول في الاكل كيف والاجزاء الماكولة وان كانت
اصلية في الماكول فهي فضلة في الاكل لا اصلية له لانها
حادثة فيه وان كان انسانا بدونها فان قيل استشكالا
على القول بان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية هذا الذي
قلتم به في المعاد الجسماني قول بالتناسخ وذلك لان البدن
الثاني على هذا ليس هو الاول بعينه لان الاول عبارة
عن مجموع اجزاء كثيرة بعضها الاجزاء الاصلية وايضا فالاعراض
غير الاعراض فالبدن الثاني غير البدن الاول لما قلنا
ولما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد اخرجه الامام
احمد والطبراني في الاوسط من حديث ابي هريرة بسند حسن
واخرجه الترمذي وحسنه من حديث معاذ ابن جبل ولما ورد
في الحديث من ان الجهنمي ضرسه مثل احد اخرجه مسلم من حديث
ابي هريرة ومن ههنا اي من القول بالمعاد على هذا الوجه
وكون الاجساد غير الاجساد قطعا والارواح غير الارواح
قال من قال من العلماء ما من مذهب في المعاد الا وللتناسخ

فيه اي ذلك المذهب قدم راسخ اذ القايل بانه لا بد من
اعادة جميع الاجزاء يلزمه ان الثاني غير الاول لعود الاعراض
وكذا القايل بتجريد النفس الناطقة يكتفي في المعاد ببدن
ثان مطلقا وكذا القايل من الفلاسفة بان النفس بعد
الموت يصير لها تعلق ببعض الاجزاء الاثيرية والقايل
بانه يصير لها تعلق ببعض الصور المثالية والكل يلزمهم
ان النفس بعد انقطاع تعلقها بالبدن بالموت تتعلق
بغيره وهو معنى التناسخ قلنا في الجواب انما يلزم التناسخ
المحظور لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية
اما اذا كان منها فالبدن المعاد هو البدن الاول من وجه
باعتبار ان البدن في الحقيقة انما هو الاجزاء المذكورة والتناسخ
المحظور تعلق النفس ببدن اخر غير الاول من كل وجه وان سمي
مثل ذلك الذي قلنا به تناسخا لا يضرنا حيث كان ذلك النزاع
في كونه تناسخا او غير تناسخ نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد
التسمية سلمنا انه تناسخ ليس هو التناسخ الذي منع و لا
دليل على استحالة الروح الى مثل هذا البدن المخلوق
من الاجزاء المذكورة بل الادلة قايمة على حقيته اي حقية
اعادة الروح الى هذا البدن سوا سمي ذلك تناسخا
كما اعادة الخصم او لا كما قلنا والوزن اي وزن اعمال العباد
بالموازين القسط يوم القيمة حق لقوله تعالى والوزن
يومئذ الحق والميزان في الاصل عبارة عما يعرف به

المقادير

المقادير المختلفة فالميزان في الاخرة ما يعرف به مقادير
الاعمال اي اعمال العباد من خير او شر والعقل قاصر
عن ادراك كيفيته وكيفية وزنها به فالتصديق
به واجب دون كيفيته وميزان كل شيء بحسبه حتى ان ميزان
الشعر العروض وميزان النظر المنطق وميزان الاعراب النحو
وانكره اي الوزن المعتزلة عن اخرهم فبعضهم احاله
وبعضهم قال بالجواز دون الوقوع واولوا الايات والاحاديث
الواردة فيه ممن احاله قال لان الاعمال التي قلتم بوزنها
اعراض انعدمت ولا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها لم يمكن
بالميزان الحسي وزنها لانه لا اجرام لها و قال المجوزون
لم توزن لانها اي الاعمال معلومة لله تعالى فلا فايدة
في وزنها فوزنها عبث مرورا على اصلهم الفاسد والجواب
عن ذلك انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال وهي التي
كتبت فيها اعمال المكلفين من طاعة ومعصية هي التي
توزن وذلك يمكن لا الاعمال التي هي اعراض فلا اشكال
حيث لم نقل بوزن نفس الاعمال وهذا الجواب عن دعوى
الاستحالة والحديث الوارد في كتب الاعمال هو حديث
البطاقة اخرجه احمد والترمذي وحسنه وابن ماجه والحاكم
وصححه من حديث ابن عمر والجواب عن قولهم لانها معلومة الى
اخره ان نقول افعال الله تعالى غير معللة عندنا وعلى تقدير
تسليم ما قلتم هاهنا من كون افعال الله تعالى غير

معللة بالاغراض والمصالح فلا نسلم ان الوزن عبث لعل
في الوزن حكمة لا يطلع لقصورنا وعدم اطلاعنا على الحكمة
في ذلك ما يوجب العبث في وزن ما هو معلوم له تعالى
لان الموجب لذلك عندكم انما هو عدم الحكمة والمصلحة لا عدم
العلم بذلك والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم
ولكل كتاب يخصه يوتى ذلك الكتاب للمومنين فيثنا ولونه
بايمانهم كل منهم يوتي كتابه بيمينه ويوتى للكفار
بشمالهم ووراظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة
كتابا يلقاه منشورا وسكت المصنف عن ذكر الحساب
اكتفا بالكتاب الذي ذكره عن ذكره لدلالته عليه قال تعالى
اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا واقترانه به
في الذكر وانكره اي الحساب المعتزلة مرورا على اصلهم الفاسد
فقالوا الامر معلوم له سبحانه على التفصيل فلا فايدة في الحساب
زعما منهم انه اي الحساب عبث والجواب عن ذلك ما مر
تقريره من الجواب عن الوزن على انه يجوز ان تكون الحكمة
في الوزن ونشر الكتاب والحساب ونحوه اقامة الحجة ظاهرا
ونشر المحاسن او القبايح على روس الاشهاد الى غير ذلك والسوال
يوم العرض حق قال تعالى وقفوهم انهم مسيولون
ولقوله عليه السلام ان الله يدني المومن فيضع كنفه عليه
ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا
فيقول اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه

انه قد

قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم
على روس الاشهاد هولا الذين كذبوا على ربهم الا لعنة
الله على الظالمين اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر وقال
تعالى فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون والحوض
حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام
حوضي مسيرة شهر وزواياه سوا وماوه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السما من
شرب منه فلا يظما ابدا اخرجه بمعنا اللفظ الشيخان من
حديث ابن عمرو والاحاديث فيه اي في الحوض كثيرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار
وقد تزل به ايضا اقدام اهل الكبائر العصاة من المومنين
وانكره اي الصراط المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه
في زعمهم فيكون خلقه عبثا وان امكن فهو تعذيب للمومنين
بالمشقة ولا يجوز تعذيب المومن عندهم والجواب عن ذلك
ان الله تعالى قادر يمكن من يشا من العبور عليه من غير مشقة ويسهل
على المومنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم
من يجوزه كالريح الهابة ومنهم من يجوزه كالجواد الى غير
ذلك من الصفات مما ورد في الحديث الذي اخرجه الشيخان
وغيرهما من طرق كثيرة والجنة دار الثواب حق والنار دار

العقاب حول الآيات والاحاديث القطعية الدالة الواردة
في بيانها اي الجنة والنار والنار اشهر من ان تخفى واكثر من
ان تخفى واكثر من ان تحصى قد صار هذا مثلا يضرب لظهور الكثرة
والا فلا يخفى انها تحصى تمسك الفلاسفة المنكرون لهما
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السما والارض وهذا
الذي شانه ذلك وجوده في عالم العناصر محال ضرورة
انه لا يسع بعض الكواكب ووجوده في عالم الافلاك او في
عالم اخر خارج عنه اي عن عالم الافلاك مستلزم لجواز الخرق
والالتيام على الافلاك بل للوقوع ضرورة مصير هذه
الاجسام اليه وهو اي جواز الخرق والالتيام فضلا عن الوقوع
باطل لانه عندهم ممتنع قلنا هذا الانكار مبني على اصلكم الفاسد
من امتناع الخرق على الفلك وقد تكلمنا عليه اي على هذا
الاصل بابطاله في موضعه من المطولات بما حاصله انه مبني على
امتناع الخلا غير مركب من بسائط وامتناع الحركة المستقيمة
عليه لانها فرع محدد مستدير وكون كل جسم يقتضي لطبيعته
حيزا مخصوصا وكون الاجسام غير متماثلة وان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه اكثر من واحد فان صدور العالم عنه بالايجاب
الى غير ذلك من الامور التي تبين بطلانه وتفسير ذلك
لا يليق بهذا الكتاب وهما اي الجنة والنار مخلوقتان
الان موجودتان وهذا من المصنف تكرير لتحقق وجودهما
وتاكيد له وزعم اكثر المعتزلة انهما لم يخلقا بعد وانما

يخلقان

يخلقان يوم الجزاء لتحقق الغاية في خلقهما اذ ذاك
لنا استدلالا على الوجود الان وجوه منها قصة آدم وحوى
عليهما السلام واسكانهما الجنة الى ان احتال عليهما الشيطان
فاخرجهما ومنها الآيات الظاهرة في اعدادهما المستلزم
لوجودهما مثل اعدت للمتقين في الجنة اعدت للكافرين
في النار ولا يحمل اعدت على سيعد اذ لا ضرورة الى العدول
بالاية عن الظاهر المستلزم للمطلوب الى غيره فان عورض
هذا الدليل بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها
للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والمراد الجنة
فان ظاهر هذه الآية يدل على انها غير مجعولة الان حملا للمضارع
على الاستقبال قلنا جوابا على هذه المعارضة يحتمل ان يكون
المراد بهذا الفعل الحال والاستمرار لا الاستقبال كما في
الداخلين ولو سلم انه لا يتم الاستدلال بها قالوا اي المعتزلة
بالاعداد لاجل ظاهر التعارض فقصة آدم عليه السلام سالمة
عن المعارض فيتم الاستدلال بها قالوا اي المعتزلة لو
كانتا اي الجنة والنار موجودتين الان لما جاز هلاك
اكل الجنة بالضم ما يوكل لقوله تعالى اكلها دائم اذ الهلاك
ينافي الدوام لكن اللازم وهو عدم هلاك الاكل باطل
لقوله تعالى اكلها دائم اذ الهلاك ينافي الدوام كل شيء
هالك الا وجهه والاكل شيء فالملزوم وهو وجودهما باطل
قلنا في الجواب الملازمة ممنوعة لانها مبنية على التنافي

بين الدوام والهلاك المذكورين وليس كذلك اذ لاخفا
في انه لا يمكن دوام الكل بعينه لانه يؤكل فليس المراد بالدوام
استمرار البقا وانما المراد بالدوام في الاية انه اى الماكل اذا
فني شي منه جي ببدله اي ببدل الثاني منه وهذا الذي ذكر من
معنى الدوام لا ينافي الهلاك لحظة تحقيقا للمفاد الاية
ان قلنا ان الهلاك تستلزم الفنا على ان الهلاك لا يستلزم
الفنا اي انعدام الهلاك بالكلية بل يكفي في تحقق معنى
الهلاك الخروج خروج الشي الموصوف بالهلاك عن
الانتفاع به اى بالشي الهالك مع كونه باقيا وعلى هذا
فلا منافاة بين الهلاك والدوام بمعنى استمرار البقا
فضلا عن الدوام بمعنى وجود الامثال ولو سلم استلزام
الهلاك فيها ان كل ممكن موجود فهو هالك في حد ذاته
وبالنظر اليها لا بمعنى انه معدوم بالكلية بل بمعنى ان
الموجود الامكاني اي القايم بالممكن بالنظر الى الوجود
الواجبي اى وجوده تعالى وبالنسبة اليه ليس عند المحقق
بوجود لانه مهو اذا بمنزلة العدم وذلك لان وجود الحق
هو الوجود الاصلي الازلي الحقيقي الواجب ووجود الممكن
فرعي اضافي حادث زايل فالحجة الاسلام ليس للاشيا
من ذواتها الا العدم المحض فهي من هذا الوجه معدومة
ووجودها انما هو من الوجه الذي يلي موجدها فكل شي
هالك بالنظر الى ذاته موجود بالنظر الى ايجاد الحق له فالجنة
والنار

باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما اى دايمان لا يطرا عليهما
عدم مستمر وان طرا عليهما عدم لحظة كما نبه عليه سابقا فذلك
لا ينافي البقا المذكور لقوله تعالى في حق الفريقين اهل الجنة
واهل النار خالدين فيها ابدا في الايتين واما ما قيل من انهما
اى الجنة والنار يهلكان حتما ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل
شي هالك الا وجهه اى لاجل تحقيق معنى هذه الاية بالنسبة
اليهما فلا ينافي ذلك القول البقا بهذا المعنى الذي هو الدوام
الذي لا يطرا عليه عدم مستمر على انك قد عرفت مما تقرر انفا
انه لا دلالة في الاية اى قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه
على ان المراد بالهلاك الفنا والانعدام بل يكفي في معنى الهلاك
خروج الشي عن الانتفاع به او لون الوجود الامكاني بمنزلة العدم
وذهب الجهمية اتباع جهم ابن صفوان الترمذي الى انهما
اي الجنة والنار تفنيان ويفنى اهلهما فما مستمرا وهو اي
المذهب المذكور باطل لانه مخالف للكتاب والسنة حيث كانت
دلالتهما على البقاء الابدي والخلود دلالة قطعية ومخالف
للاجماع ممن يعتد به وليس عليه اي هذا المذهب شبهة
يتمسك بها فضلا عن حجة لهما اعتبار فلا نشتغل على الاطايل
تحته والكبيرة من المعاصي قد اختلفت الروايات فيها من حيث
المفهوم ومن حيث العدد وروي ابن عمر رضي الله عنهما انها
اي الكباير تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم

وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وهو ظلم العباد فيه اخرجه البخاري في الادب المفرد وابن جرير في تفسيره بسند حسن وهو موقوف وفيه بدل الزنا واكل الربا واخرجه ابن الجعد مرفوعا وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا اخرجه الشيخان من حديثه مرفوعا وزاد امير المومنين علي كرم الله وجهه السرقة وشرب الخمر فصارت الكبائر اثنى عشرة وورد عد السرقة وشرب الخمر مع الزنا من حديث عمران بن حصين اخرجه البخاري في الادب المفرد بسند حسن وقيل في تفسير الكبيرة ما كان مفسدته مثل مفسدة شي مما ذكر في هذا العدد وقيل هي كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه نحو ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وان كانت في نفسها صغيرة وكلما استغفر وتاب عنها فهي صغيرة وان كانت كبيرة ولا يخفى ان هذا اخطابي يختص به الموعظة والا فاتصاف المعصية بالكبر والصغر لا مدخل للاصرار والاستغفار فيه وقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ظاهر فيما ذكرنا وقال صاحب الكفاية والحق انهما اي الكبيرة والصغيرة اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما كما شان الامور الاضافيه فكل معصية اضيفت لما فوقها من المعاصي فهي صغيرة

بالنسبة

بالنسبة الى تلك المعصية وان اضيفت تلك المعصية بعينها الى ما دونها من المعاصي فهي كبيرة فتكون المعصية الواحدة كبيرة وصغيرة باعتبارين والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه ولا يخفى انه كلام جيد في حد ذاته ولكنه بمعزل عن المراد بالكبيرة والصغيرة في عرف الشرع المقطوع فيه النظر عن الاضافة بدليل ان الصغيرة اذا كان دونها صغيرة لا تسمى صغيرة وان كان الكفر فوقه وان صحت التسمية بالنظر الى الاضافة وبالجملة سوا كان المعنى اضافيا اولا وسوا كان العدد محصورا اولا المراد ههنا في هذا المقام المختلف فيه بيننا وبين المعتزلة ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المومن اذا فعلها من الايمان لبقا التصديق الذي هو حقيقة الايمان على ما يأتي تحقيقه من قامت به صفة الايمان على ما عرف في بحث التنقيح خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة من المومنين ليس بمومن ولا كافر فيخرج من الايمان ولا يدخل الكفر وهذا الذي زعمه المعتزلة هو المنزلة بين المنزلتين على ما سبق في قصة ابي حذيفة واصل بن عطا فقالوا ذلك بنا على ان الاعمال التي هي طاعات عندهم جزو من حقيقة الايمان داخلة في مفهومه اعمالا للظواهر الدالة على ذلك ووجه البنا المذكور ان فعل المعصية مناف للطاعة فتنتفي الطاعة بوجود المعصية فينتفي الايمان بانتفا الطاعة التي هي جزوه ولا تدخله اي الكبيرة العبد المومن في الكفر وهو تفريع بلازم لما يوثنيه

وكذا قتل النفس قد عرف الشرع كبيرة صح

عليه خلافا للخوارج وهم من كبار الفرق الاسلامية واصلهم
الذي تفرعوا منه المحكمة الذين فارقوا امير المومنين عليًا
كرم الله وجهه وكفروه وقالوا احكمت في دين الله الرجال
لا حكم الا لله وقتل عليه السلام معظمهم بالنهروان فانهم اي
الخوارج ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة كافر بل ذهب فرقة منهم
الى ان مرتكب الصغيرة ايضا كافر بل قالت طائفة اخرى منهم
من اقدم على فعل شيء لا يدري احلال هو ام حرام كفر لانه يجب عليه
الفحص اولا وذهبوا الى ان الكبيرة لنا من الاستدلال على مذهبنا
وجوه الوجه الاول ما سيجي تقريره من حقيقة الايمان
بالاتصاف هي التصديق القلبي بما علم مجيئه به عليه السلام
فلا يخرج المومن عن الاتصاف به اي بالايمان الا بالاتصاف
بما ينافيه اي الايمان ومجرد الاقدام من المومن على الكبيرة
لغلبة شهوة كما في الخمر والزنا او حمية كما في قتل الاعراب بعضهم
بعضا او انفة كما في قتل الحرم لظن فاسد او كسل كما في ترك
العفو في الله تعالى عن فعله والعزم على التوبة منه
لا ينافيه اي الايمان لجواز كونه مصدقا مع كونه مرتكبا للمنهي
عنه بل قد يكون ما اقترن بذلك الفعل مما ذكر موكد الثبوت
الايمان نعم اذا كان الاقدام بطريق الاستحلال والاستخفاف
بفعلها كان ذلك الاقدام كفرا لكونه اي الاقدام المقترن
بالاستحلال علامة للتكذيب دالة عليه المنافي للتصديق الذي
هو الايمان بل نفس الاستحلال تكذيب للاخبار بحرمة الكبيرة

التي

التي يعرف تحريمها من الدين بالضرورة والتكذيب ببعض ما يجب التصديق به
تكذيب بكله فمطلق التكذيب مناف للايمان ولا نزاع في ان
من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب دالة عليه
وعلم كونه اي ذلك البعض من المعاصي كذلك اي امارة للتكذيب
بالادلة الشرعية كالسجود للصنم والقاء المصحف في
القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك من الامور
الدالة على التكذيب مما ثبت بالادلة الشرعية انه كفر
فالتكذيب كفر وما جعل شرعا دليلا عليه ايضا كفر فقد بدعوا
من قال بان السجود للصنم دليل الكفر وليس بكفر وبهذا
الذي قررناه من كون بعض المعاصي دليلا على التكذيب الذي
هو الكفر ينحل ما يقال على سبيل الاستشكال ان الايمان
اذا كان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان
ينبغي ان لا يصير المقر المصدق بما لا بد منه في الايمان كافرا
بشيء ارتكبه من افعال الكفر ولا بشيء تلفظ من الفاظه لان ذلك
لا ينافي التصديق القايم بالقلب ولا الاقرار الذي حصل
باللسان فينبغي ان لا يكون كافرا ما لم يتحقق منه اي من
المباشر لهذه الافعال او المتلفظ بهذه الالفاظ التكذيب
او الشرك المنافيين للتصديق والجواب الذي ينحل به الاشكال
يعرف من قولنا ان الشرع جعل هذه الامور دالة على ما ينافي
في التصديق الذي هو الايمان وان كانت هي بالنظر الى ذواتها
غير دالة تحقيقا على التكذيب الوجه الثاني لنا في الاستدلال

مي

الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المومن على العاصي
بارتكاب الكبيرة المستلزم هذا الاطلاق لعدم منافاة الكبيرة
للايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
اذ محل القصاص القتل العمد بغير حق والاتفاق على انه
كبيرة وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا والتوبة انما تكون من المعاصي الشاملة للكبيرة وقوله
تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا الاية ولا يخلوا
ذلك عن قتل نفس بغير حق في الجملة وقوله تعالى فان بغت
احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله صريح
في اطلاق المومن على الباغي وهي اي الايات والاحاديث
الناطقة بالاطلاق المذكور كثيرة الوجه الثالث اجماع
الامة من عصر النبي عليه السلام عصرا فعصرا الى يومنا
هذا على القول بالصلاة على من مات من اهل القبلة
من غير توبة والدعا والاستغفار لهم من العلم اي
علم اهل الاجماع في كل عصر بارتكابهم الكباير اي بعضهم
بعد الاتفاق على ان ذلك اي الصلاة والدعا والاستغفار
لا يجوز لغير المومن فترتيب الدليل لو كان مرتكب الكبيرة
غير مومن لم تجز الصلاة عليه لكنها جايزة فهو مومن
اما الملازمة فبالاتفاق واما بطلان اللازم فبالاجماع
على جوازها لما ذكر احتجت المعتزلة على ان مرتكب الكبيرة
ليس بمومن ولا كافر بوجهين الوجه الاول ان الامة بعد

اتفاقهم

اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا اي الامة في انه
اي مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر مومن وهو اي كونه مومنا
مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق
وهو قول الحسن اي الحسن بن يسار البصري احد اعلام التابعين
رحمة الله عليه فاخذنا بالمتفق عليه من ذلك وتركنا المختلف
فيه منه وقلنا هو اي مرتكب الكبيرة فاسق اخذنا بالمتفق
عليه وقلنا انه ليس بمومن ولا كافر ولا منافق تركا للمختلف فيه
والجواب عن ذلك ان هذا الذي قلتم به احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف الصالح من عدم القول بهذا المذهب الذي سميتموه
المنزلة بين المنزلتين الايمان والكفر اذ قد اجمعوا على ان المكلف
اما مومن او كافر فاجمعوا على عدم الواسطة فقولكم خارق للاجماع
فيكون باطلا واحداثا بما وقع الاجماع على خلافه واما ما نقل عن
الحسن فليس المراد فيه بالنفاق الكفر بل هو ماخوذ من قوله عليه
السلام المنافق ثلث الحديث ومن المعلوم ان الحسن لا يقول بخروج
من وعد فاخلف من الايمان الوجه الثاني من وجهي المعتزلة انه
اي مرتكب الكبيرة فاسقا وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني
حين يزني وهو مومن اخرجه الشيخان من حديث ابي هريرة نفى عليه
السلام عنه الايمان حال فعله الكبيرة فثبت انها منافية له وقوله
عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له اخرجه الطبراني في الكبير من حديث
عبادة ابن الصامت الى غير ذلك من الاحاديث المنافية لايمان
صاحب الكبيرة فقلنا ليس بمومن لذلك ولا كافر لما تواتر من ان

لانه كانوا لا يقتلونه اي مرتكب الكبيرة ولا يجرون عليه
احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين ولو كان كافرا
لم يعامل هذه المعاملة والجواب ان المراد بالفاسق في الاية
التي اسنده للتهم للمقابلة فيها هو الكافر الذي فسق بكفره فان
الكفر من اعظم الفسوق لان الفسق الخروج عن الطاعة ولا
اخرج من الكافر والحديث وما ولاين في الراي الي اخره وكذا الايمان
لمن لا امانة له وارد على سبيل التغليظ على العاصي والمبالغة
في الزجر عن المعاصي ليزدجر المومن عن حوبه والحمل على ذلك
متعين بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق
لا بالكفر مومن بحيث انه لا يحتمل التاويل حتى انه عليه السلام قال
لابي ذر لما بالغ في السوال اي في سواله عليه السلام عن حال المومن
اذا اقترف المعاصي وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر اخرجه
الشيخان واحتجت الخوارج على كفر الفاسق بالنصوص الظاهرة
في ان الفاسق كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وكقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر اخرجه
بهذا اللفظ الطبراني في الاوسط من حديث انس بسند حسن
ولا يخفى دلالة ظواهرها على كفر الفاسق وبالنصوص
الظاهرة في ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان
العذاب على من كذب وتولى فلا عذاب على غير الكافر
وقد ثبت تعذيب الفاسق فيلزم ان يكون كافرا وقوله

تعالى

١٨٤

وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى
ان الخزي واليوم والسوء على الكافرين والجواب عن ذلك انها اي هذه النصوص
من الايات والحديث متروكة الظاهر يجب صرفها عن ظواهرها
بالنصوص القاطعة الدالة قطعا على ان مرتكب الكبيرة
من اهل القبلة ليس بكافر وان فسق ودلالة ما احتجوا
به ظنية فتعين تاولها جمعا بين الدلايل وللاجماع المنعقد
على ذلك اي على مرتكب الكبيرة لا يكفر بها على ما مر تقريره
من اجماع الامة عصرا بعد عصر على الصلاة على مرتكب الكبيرة
والدعا والاستغفار له والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع
فلا يكون خلافهم قادحا فيه واذا كانوا خوارج عن اهل الاجماع
فلا اعتداد بهم فيه والله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين
المستند الى الاية اي اجمعوا انه لا يقع العفو عن الشرك لكنهم
اي المسلمين اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ان يغفر ام لا يجوز
فذهب بعضهم الى انه اي غفران الشرك يجوز عقلا وقوعه
وانما علم عدمه اي انه لا يقع بدليل السمع وهو قوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به وذهب بعضهم الى انه اي غفران الشرك
ممتنع عقلا فلا يمكن صدوره عنه تعالى لان قضية الحكمة اي
ان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في
الجناية فالكافر سمي في الغاية لا يحتمل اي الكفر الاباحة
ورفع الحرمة عنه اصلا في حال من الاحوال ولا في حال الاكراه
وانما رخص له في اجراء كلمة الكفر على لسانه فقط عند قيام الصارف

عن ارادة مدلوله قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
الاية واذا لم يحتمل الاباحة بحال **فلا يحتمل** اي الكفر **العفو** عن المتصف
به بحال **ولا رفع الغرامة** عنه اي العذاب اللازم قال تعالى
ان عذابها كان غراما **وايضا الكافر يعتقده** اي الكفر
حقا ومن ضرورة ذلك انه **لا يطلب له** اي الكفر **عفوا** عنه
ومغفرة بل ربما يطلب به ثوابا **فلم يكن العفو عنه** اي الكافر
ذا الكفر **حكمة** فيمتنع في حقه سبحانه **وايضا هو** اي الكفر **اعتقاد**
الابد اي الكافر يعتقد بر وراه دينا له **فيوجب** ذلك **جزا**
الابد اي جزاء مؤبدا لكونه اعتقادا مؤبدا **وهذا** شان.
الكفر **بخلاف سائر الذنوب** حيث لا يكون له نية في الجناية
ولا يعتقد انه حق فيطلب العفو عنه ولا يتعلق به اعتقاد
الابد فيجوز ان يعفو لكن كون ما ذكر مقتضيا لامتناع غفرانه
عقلا محل قال الشارح ومعه ظاهر **ويغفر ما دون ذلك**
لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة منها **او بدونها**
اي التوبة **خلافا للمعتزلة** اذ لا تغفر الكبائر عندهم بدون
التوبة **وفي تقرير** المصنف هذا **الحكم** وهو نفي غفران الشرك
ونحوه بغفران بقية الذنوب بهذه العبارة **ملاحظة**
للاية الدالة على ثبوته اي الحكم على هذا الوجه والاطلاق
الاية يقتضي جواز غفران الذنوب مطلقا فلذا قال مع
التوبة وبدونها **والايات والاحاديث في هذا المعنى**
المذكور والحكم المقرر **كثيرة** ولو لم يكن الا قوله تعالى قل يا عبادي

الذين

الذين اسرفوا على انفسهم الاية **والمعتزلة يخصونه** اي الايات
والاحاديث الظاهرة العموم المثبت للمطلوب **بالصغائر**
فيقولون المراد غفران الكبائر التي حصلت التوبة منها
يعني اما ان يكون المراد بالاية ونحوها غفران الصغائر
فهي على اطلاقها من الحيثية المذكورة او الكبائر فهي مقيدة
بالتوبة ويجوز ان يكون الضمير في يخصونه للمغفرة المذكورة
بالقوة في الفعل **وتمسكوا** اي المعتزلة **بوجهين** من الاستدلال
الوجه **الاول الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة**
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ومن يقتل مؤمنا متعمدا
ومن يفعل ذلك يلق اثاما الى غير ذلك واما الاحاديث فكثيرة
جدا **والجواب** عن الاستدلال بعمومها **انها** اي النصوص الكتا
بية **على تقدير عمومها** بشمول وعيدها كل مرتكب كبيرة لم يتب
منها **انما تدل على الوقوع** وقوع ما توعد به **دون الوجوب**
اي وجوب التعذيب والوقوع لا يستلزم الوجوب الذي يقولون
به فلا يثبت بذلك دعواهم فان قالوا انما اوردناها على سبيل
الالزام حيث قلتم بجواز عدم الوقوع المستلزم لجواز الخلف
قلنا هذه العمومات مخصوصة **وقد كثرت النصوص في**
العفو المنافي لوقوع تعذيب المعفو عنه ولا يمكن تاويل نصوص
العفو بالتعذيب **فتخصص** هذه النصوص **المذنب** بارتكاب
الكبيرة **المغفور له** مع كونه لم يتب منها **من عمومات** نصوص
الوعيد كما فعلوا في التائب مع شمول الوعيد له في كثير من هذه

النصوص فان قيل يشترط مقارنة المخصص قلنا كثير من
الائمة على عدم اشتراط ذلك وان نصوص العفو دالة على ان
ذلك العام اريد به الخصوص لا مخصصه له وهنا بنا على الفرق
بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص وفيه فالاولى
التعويل في الجواب على انه لا يشترط اتصال المخصص بالعام وهو
مذهب المتقدمين لكنه يقتضي ان لا يكون دلالة العام
قطعية لاحتمال قيام المخصص بعد ذلك ويشكل ايضا بالخبر
الصادق العام فانه يجب التصديق بعمومه فاذا وجد المخصص
بعد ذلك لزم عدم المطابقة المحذور وربما قيل بخلافه عموم
الانشا لجواز النسخ فيه ولهذا الاشكال صار البعض الى جواز الخلف
في الوعيد وزعم بعضهم وربما نقل ذلك عن الشيخ ابي الحسن ان
الخلف في الوعيد كرم فهو صفة مدح فيجوز تحققه من الله تعالى
فلا يحتاج في الجواب عن تلك العمومات الى النصوص المخصصة
والمحققون من المتكلمين على خلافه اي على خلاف القول بجواز
الخلف في الوعيد فقالوا كما لا يجوز الخلف في الوعد لا يجوز الخلف
ايضا في الوعيد وهو الحق واما قول الشاعر واني اذا اوعدته
او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي لا يصح التعويل عليه في هذا المقام روي
انه تناظر ابو عمرو ابن العلا وعمرو ابن عبيد في هذه المسئلة
فقال ابو عمرو ابن العلا لعمرو ابن عبيد ما هذا الذي بلغني
عنك في الوعيد فقال هو كالوعد لا يجوز الخلف فيه ونسبه الى
الجهل بلغة العرب وروي له من الشعر ما فيه التمدح بالخلاف الوعيد
فقال

فقال له عمرو ابن عبيد فتسمي الله مخلفا للوعيد فافحم وتم الدست
لعمرو ابن عبيد كيف هذا وهو اي خلاف الوعيد تبديل للقول
وجعل للخبر الصادق غير مطابق وقد قال الله تعالى تلو قوله وقد
قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي الوجه الثاني للمعتزلة
ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه الذي اقترفه من الكبائر
كان ذلك العلم المستند الى القول بالعفو عن الكبيرة تقريرا
له اي للمذنب على الذنب الذي ارتكبه واغراء للغير اي غير المذنب
على ان يقدم عليه اي على ذلك الذنب غير تكبه حيث علم انه يغفر
له وهذا اي تقرير المذنب واغراء غيره على الذنب ينافي حكمة
ارسال الرسل بالشرائع مبشرين لاهل الطاعات ومنذرين
لاهل المعاصي والجواب ان هذا الاستدلال لا يستحق الجواب
ولا شك ان مجرد جواز العفو عن الكبائر لا يوجب ظن عدم العقاب
عليهم فضلا عن ان يوجب العلم بذلك كيف يظن ذلك
والعمومات القرانية والحديثية الواردة في الوعيد بانواع
العذاب المقرونة بغاية من التهديد ونهاية من التحذير
والتشديد حتى ان من السلف عمد تلاوة بعضها لحينه ترجح
جانب الوقوع بالنسبة الى كل احد من العصاة بل منهم
ما يشمل هولاء كل مومن مثل قوله تعالى وان منكم الا واردها الاية
وكفى به اي الوعيد او عمومه او ما اقترن به او ترجح جانب الوقوع
زاجرا ولا ينافي ذلك ما قلنا به من الجواز على ان العاصي اذا
علم انه لا يعفى عنه دعاه ذلك الى الاياس ويجب العقاب على

الصغيرة سوا اجتنبت مرتكبها اى الصغيرة الكبيرة
اي جميع الكباير ام لا اى ام لم تجتنب لدخولها اى الصغيرة
تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا بواسطة عموم
ما فما عدا الشرك يجوز ان يغفر ويجوز ان يعاقب عليه سوا كان
من الكباير او من الصغاير ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها والاحصا انما يكون للسوال
عنها والحساب عليها والمجازاة عليها بالتعذيب الى غير ذلك
من الايات والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة
لدخولها في العموم او بالخصوص وذهب بعض المعتزلة الى انه
اى مرتكب الصغاير اذا اجتنب الكباير لم يجز تعذيبه اي صاحب
الصغاير لا بمعنى انه اي تعذيبه يمتنع عقلا اذ لا نزاع في
جواز تعذيبه عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع التعذيب
لقيام الادلة السمعية على انه اى تعذيب مجتنب الكباير
لا يقع فالقول بعدم وقوعه انما هو ضرورة صدق الخبر
لقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم
وبهذا تبين ان الجواز يراد به الامكان تارة وتارة المعنى
المستفاد من السمع وهذا كما يقال الروية لله تعالى جايزة
عقلا وسمعا بمعنى انها ممكنة في نفسها ودلت النصوص
على وقوعها ثم ما نسب ههنا الى بعض المعتزلة ذهب اليه
كثير من الفقها والمحدثين واهل الظاهر واجيب عن هذه
الاية بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه اى الكفر الكامل

الذي

الذي ينصرف اليه مطلق الكبيرة لانه نهاية العصيان وغاية
الشقوة وان اعترض بان الكفر كبيرة واحدة والمذكور في الاية
كباير قلنا جمع الاسم اي اسم الكبيرة في الاية انما هو بالنظر الى
انواع الكفر كاليهود والنصر والتمجس وعبادة الاصنام الى
غير ذلك وان كان الكل من هذه الانواع ملة واحدة في الحكم
الشرعي باعتبار المعنى الشامل للكل وهذا لا نزاع فيه وان
قال البعض بان الكفر ملل متعددة او جمع الاسم بالنظر الى
افراده اي الكفر القايمة بافراد المخاطبين بقوله تعالى
ان تجتنبوا الاية فان افراد المخاطبين متغايرة بالاشخاص
فكذا الصفات القايمة بها على ما تمهد وعرف من قاعدة
ان مقابلة الجمع بالجمع في صوغ العبادة تقتضي ان ملك
المتاملين انقسام الاحاد من احد الجمعين بالاحاد من
الجمع الاخر كقولنا ركب القوم دوابهم اى كل واحد دابته
ولبسوا ثيابهم اي كل ثوبه فكذا ههنا قوبل جمع الكباير
الذي هو افراد الكفر المتعددة بحسب تعدد افراد المخا
بالجمع الذي هو افراد المخاطبين فيقتضي ذلك انقسام احاد
الكفر باحاد المخاطبين فيصير المعنى ان يجتنب كل الفرد والحا
ان المراد بالكبيرة الكفر والجمع اما ان يكون باعتبار افراد
النوعية او افراده الشخصية واذا كان كذلك فلا تمسك
لهم بالاية لان السيات على هذا تشتمل الكباير سوى
الكفر فمعنى الاية حينئذ قريب من معنى قوله تعالى قل للذين

طبين

صل

كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ويجوز العفو عن الكبيرة
كما يجوز العقاب على الصغيرة هذا اي العفو عن الكبيرة
مذكور فيما سبق من قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من
الصغائر والكبائر الا انه اي المصنف اعاده بعبارة اخرى
ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب واسقاط العقوبة
عليه يطلق عليه اي على هذا المعنى لفظ العفو فيقال عفى
عن الذنب كما يطلق عليه لفظ المغفرة فيقال غفر الذنب
وذنب مغفور ومعفو عنه فاعاده لهذه الفائدة ولا يتعلق
به اي بهذا المعنى المعاد قوله اذا لم يكن فعل الكبيرة عن
استحلال من فاعله ولا يتعلق به والاستحلال ونحوهما
اعتقاد حل المحرم القطعي التحريم كفر لما فيه اي المستحلال
المذكور من التكذيب اي تكذيب الشرع المخبر بتحريمه المنافي
ذلك التكذيب للتصديق الذي هو الايمان فينتفي الايمان
بثبوته وبهذا الاستحلال وتجويزه تاول النصوص الدالة
على تخليد العصاة بفعل الكبائر في النار نحو ومن يقتل مومنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها يعني مستحلا لقتله او النصوص
يعني وكذا تؤول النصوص الدالة على سلب الايمان عنهم اي
العصاة بفعل المعصية كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون والتاويل ومن لم يحكم بما انزل الله
بحكمه بخلافه مستحلا لذلك والشفاعة وهي طلب حصول النفع
للغير كمغفرة الذنب وازدياد الثواب ثابتة للرسل والاخيار

من

من الانبياء الابرار في حق اهل الكبائر من المومنين بالمستفيض
من الاخبار والاحاديث الصحيحة والاثار خلافا للمعتزلة
في اصل الشفاعة بل بالنسبة الى اصحاب الكبائر كما ذكر وهذا
الخلاف مبني على اصل خلافي بيننا وبينهم على ما سبق تقريره
من جواز العفو عن الكبائر والمغفرة اي ومغفرتها عندنا مطلقا
بدون الشفاعة وبدون التوبة فبالشفاعة يكون
ذلك اولى وعندهم اي المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر
لم تجز الشفاعة في اهل الكبائر اذ لا فائدة فيها اذا لنا قوله
تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وطلب
مغفرة الذنب شفاعة وقد اريد بها عليه السلام على العموم دون
استثناء اهل الكبائر وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فان اسلوب هذا الكلام وسياقه يدل على ثبوت الشفاعة
في الجملة والا فلو لم تدل على ذلك لما كان لنفي نفعها من
الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم لذكر كفرهم وعدد
اعمالهم التي سلكوا بها في سقر والقصد الى تحقيق ياسهم
من روح الله معنى يصلح ان يكون مناطا لذلك النفي في هذا
المقام وذلك لان هذا المقام الذي هو تقبيح احوال
الكفار في القيامة وذكر لوازم اجرامهم ومقتضيات
كفرهم يقتضي ان يوسموا يعني الكافرين بما يخصهم من الامور
والاحكام المناسبة لهم من حيث كفرهم وقبائحهم لا ان يوسموا
بما يعمهم الى الكافرين ويعم غيرهم من العصاة لما يلزم ذلك

من التسوية بين الكافرين وعصاة المؤمنين في تقبيح الحال
وتحقيق اليأس واللازم باطل قطعاً والفهم المستقيم يشهد
بقوة هذا الاستدلال واذا كان عدم نفع الشفاعة مختصاً
بالكفار لزم من ذلك ثبوت انتفاع عصاة المؤمنين بها
على العموم وهو المطلوب وليس المراد من الاستدلال على هذا
الوجه بالآية ان تعليق الحكم بالكافر الذي هو نفي نفع الشفاعة
بالكافر يدل على نفيه اي الحكم عما عداه اي الكافر فيثبت نفع
الشفاعة للعصاة من المؤمنين ضرورة ان المنفي اثبات
بمعنى ليس استدلالنا على ثبوت الشفاعة لعصاة المؤمنين
من هذه الآية بهذا الطريق الراجع الى اعتبار مفهوم المخالفة
صفة او لقباً حتى يرد عليه اي على المراد بهذا الاستدلال انه
انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة ويثبت
الاحتجاج به ويراه احد طرق الاستدلال واما من ينفي حجيته
فلا يتم الزامه بذلك وقد نفاه الحنفية باقسامه لكن استدلالنا
بالطريق السابق متفق عليه وتلخيصه ان يقال لو لم يخص
هذا الحكم بالكافر لم يكن الكلام مطابقاً لمقتضى الحال والمقام
وبطلان اللازم ظاهر واما الملازمة فلا يبين من اقتضاء
المقام التخصيص المذكور ولنا ايضاً قوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو حديث مشهور اخرجه ابو داود
والترمذي والبيهقي في الشعب وصححه من حديث انس والحاكم
وصححه من حديث جابر والطبراني من حديث ابن عباس وابن عمر

والبيهقي

والبيهقي في البعث من حديث كعب بن عجرة ومن مرسل طاوس
وقال انه مرسل حسن فالاحاديث في باب الشفاعة وان كانت
احاداً متواترة المعنى ولهذا لا يعرف عن السلف في ذلك
خلاف واحتجت المعتزلة في مثل قوله تعالى واتقوا يوما
لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما
للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يقبل شفاعته
والجواب عن هذا الاحتجاج بعد تسليم دلالته اي هذه
الآيات على العموم في الاشخاص والعموم في الازمان والاحوال
كما هو ظاهر الاطلاق انه يجب تخصيصها اي هذه الآيات الظاهرة
العموم بالكفار جمعاً بين الادلة الشرعية والجمع لا يمكن برد
النصوص الخاصة الى العامة فتعين رد النصوص العامة اليها
ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتاً بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع فلا يمكن نفيها بالكلية ممن
من مسلم قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً
وبالعفو عن الكبائر بعد التوبة منها وبالشفاعة لزيادة
الثواب لا للعفو عن الكبيرة وكلاهما يعني قولي المعتزلة
فاسد لا يحصل به اعمال الادلة المذكورة في مقاصدها وخصوصاً
بالنظر الى اصولهم اما القول الاول فلان التائب مطلقاً
ومرتكب الصغيرة المتجنب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم على ما سبق فلا معنى للعفو عنهما لانه ترك
المؤاخذة على سبيل الافضال ومعاملة العبد بما يستحقه

لا يكون ايضا لا عليه واما بيان فساد القول الثاني فلان
النصوص الدالة على ثبوت الشفاعة انما دلت على
معنى طلب العفو عن الجناية لا بمعنى طلب الثواب فلا يقولوا
بالعفو اصلا ولا بالشفاعة التي افادته النصوص واهل
الكبائر من المومنين لا يخلدون في النار وقيد بقوله
وان ماتوا من غير توبة لتحرير محل النزاع فلا بد ان يكون
مصير من دخلها منهم الى الجنة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره والعمل يشمل عمل القلب بل هو اعظم الاعمال ونفس
الايمان عمل خير مطلقا سواء قلنا انه تصديق او التصديق
والاقرار او هما والطاعات لا يمكن ان يرى عامله وهو
المومن جزاه وهو الايمان والمراد بجزائه ثواب الاخرة
قبل دخول النار ثم يدخل ذلك المومن المفروض انه عاصي
بالكبيرة التي لم يتب منها النار لانه اي دخول النار بعد
اثابته على طاعته ايمانه باطل بالاجماع ولا قايل به ولا يمكن
ان يكون ذلك في النار فتعين الخروج اي خروج ذلك
المومن من النار ليرى ذلك الخير جزاءه صدق الخبر فانتفى
خلوده فيها قطعا وهو المطلوب وعد الله المومنين والمومنات
جنات وصاحب الكبيرة مومن ولقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعمل
الكبير سوى الكفر لا ينافي عمل الصالحات الى غير ذلك من
النصوص الدالة على كون المومن مطلقا من اهل الجنة

وذلك

وذلك يقتضي مطلقا عدم تخليد المومن في النار ولا يتوجه
الاعتراض بان مرتكب الكبيرة ليس بمومن مع ما سبق من
الادلة القاطعة الدالة على ان العبد المومن لا يخرج بالمعصية
الكبيرة عن الايمان وتخصيص الدليل بمرتكب الكبيرة لا يخلد في
النار وايضا لنا ان نقول الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل اي الخلود جزاء وفاقا للكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به اي الخلود غير الكافرين من اصحاب الكبائر
كان ذلك الجزاء زيادة على قدر الجناية التي هي الكبيرة فتكون
العقوبة فوق الذنب فلا تكون ذلك عدلا لمنافاته مقتضى
الحكمة وهذا على سبيل الزام المعتزلة بحسب اصولهم وذهبت
المعتزلة الى ان من دخل النار مطلقا لم يخرج منها فهو اي من
دخلها خالد فيها كالواحد منها اي داخلها اما كافر او صاحب
كبيرة مات مصرا عليها فلا توبة اذ المعصوم من الذنوب
والتائب منها وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر
ليسوا اي هولاء الثلاثة من اهل النار على ما سبق ذكره
من اصولهم والكافر مخلد في النار بالاجماع وكذا صاحب
الكبيرة بلا توبة مخلد في النار لوجهين احدهما انه
اي صاحب الكبيرة يستحق العذاب بارتكابها وهو
اي العذاب مضرة خالصة دايمة استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دايمة واذا ثبت استحقاقه
للعذاب الدايم انتفى استحقاقه للثواب ويلزم من ذلك

خلوده في النار والجواب عن هذا الاستدلال منع قيد الدوام
في تفسير العذاب على الاطلاق لانه تارة يكون دايما وملوا ول
المسئلة ثم اعتبار العذاب بالثواب فاسد لان الزيادة
في العقاب على مقدار الجناية لا يكون عدلا عندكم بخلاف
زيادة الثواب التي هي محض فضل لا ينافي الحكمة بل الجواب
منع الاستحقاق اي استحقاق العبد عذابا او ثوابا
بالمعنى الذي قصدوه اي المعتزلة وهو اي المعنى الذي قصدوه
بالاستحقاق الاستيجاب اي كون العبد يستوجب ذلك
عليه تعالى عن ذلك وقد علمت سابقا فساده وانه لا يجب
عليه سبحانه شي وانما الثواب فضل من الله تعالى والعذاب
عدل منه سبحانه وله المشية في ذلك فان شاء عفى عن العاصي
وان شاء عذبه بمقدار ذنبه او دون ذلك ثم يدخله الجنة برحمة
كما وعده واذا انتفى الاستحقاق المذكور انتفى تعيين دخول
صاحب الكبيرة النار فضلا عن خلوده فيها فقد يستحق العاصي
النار بمعنى ان ذلك حق له تعالى له فعله وتركه الوجه
الثاني من وجهي المعتزلة النصوص الدالة على الخلود في
النار اي خلود العاصي كقوله تعالى ومن يقتل مومنا
فجزاوه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله
تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الاية الاولى

ان

ان قاتل المومن لكونه اي المقتول مومنا لا يكون ذلك
القاتل الا كافرا اذ معنى الاية على ما ذكره كثير من المفسرين
ومن يقتل مومنا متعمدا قتله لكونه مومنا وكذا الجواب
عن الاية الثانية بان من تعدى جميع الحدود لا يكون الا
كافرا وكذا اي احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب
ولا ريب في ان جانب المومن من حيث التصديق لم تشمله
الكبيرة فالخطيئة المحيطة هي الكفر ولو سلم على التنزل ان
المراد مرتكب الكبيرة فالخلود قد يستعمل في المكث
الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم ان الخلود هو الدوام
المؤبد فمعارض بما استدلوا به من النصوص على الوجه
السابق بيانه كما مر تقريره والايمان معناه في اللغة التصديق
اي الاذعان لحكم المخبر اي الاذعان والتسليم لحكم خبر المخبر
وقبوله وجعله اي المخبر صادقا في خبره باعتقاد مطابقة
ذلك الحكم للواقع والايمان في الاصل افعال من الامن
تقول امن امنا فاذا عديته قلت امنته ايمانا وهذا المعنى
ملاحظ في التصديق المذكور كان حقيقة امن به اي المصدق
بالمخبر امنه التكذيب فجعله امنا من ان يكذبه في خبره ومن
المخالفة له في حكم خبره يتعدى الايمان باللام كما في قوله
تعالى حكاية عن اخوة يوسف الصديق عليهم السلام وما انت
بمومن لنا اي بمصدق ويتعدى ايضا بالباء كما في قوله عليه
السلام الايمان ان تومن بالله الحديث اي تصدق اهـ

اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر **ولبي حقيقة التصديق** في الشرع
واللغة والمنطق **ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر**
بمطابقته للواقع **او الى المخبر** بمطابقة خبره للواقع على
ما سبق تحقيقه **من غير اذعان** لذلك الحكم **وقبول** وتسليم
له على ما فهم البعض **بل هو** اي التصديق **اذعان وقبول**
لذلك الحكم بحيث يقع عليه على الاذعان **اسم التسليم على ما**
صرح به الامام حجة الاسلام **الغزالي** تغمده الله برحمته فهٰهنا
امران احدهما نسبة الصدق الى الحكم والثاني الاذعان
لكن في كون الاذعان امرا سوى النسبة المذكورة حتى
انها تحقق بدونه ومع ضده كالجحد والعناد نظر وسيأتي
لذلك تحقيق **وبالجملة** فالتصديق المنطقي هو **المعنى**
الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو اي المعنى
المعبر عنه بذلك **معنى التصديق** المنطقي **المقابل للتصور**
حيث يقال في اوائل كتب علم الميزان سمي علم المنطق
بذلك لما انه معيار للنظر **العلم اما تصور** اي لا حكم معه
واما تصديق وهو التصور الذي معه الحكم او الحكم وهو
التحقيق صرح بذلك اي بان التصديق اللغوي هو التصديق
المنطقي بعينه **رئيسهم** اي الفلاسفة الاسلاميين ابو علي
ابن سينا في شرح المقاصد وهو العمدة في فن المنطق والفقه
في فن الفاظه وشرح معانيه واما حجة الاسلام فقد نص على
انه لا يعتمد في فنون الحكمة على احد من حكماء الاسلام الا

علي

علي ابي نصر وابي علي وعد غيرهما مخطئا في الفهم عن الاوائل
ثم نسبة الصدق المذكورة ههنا في الحكم بصدق حكم المخبر
بخلاف النسبة الحكمية المذكورة في علم الميزان فانها من جملة
التصورات **فلو حصل هذا المعنى** الذي هو الاذعان **لبعض**
الكفار كان ذلك البعض مؤمنا لغة **وكان اطلاق اسم**
الكافر عليه اي على ذلك المذعن وعدم اطلاق اسم المؤمن
عليه شرعا **من جهة ان عليه** اي المذعن **شيئا** هو متصف به
في امارات التكذيب والانكار المنافي للتصديق بجعل
الشرع كما تقدم فعد اذعانه كلا اذعان يعني ان اطلاق اسم
الكافر على المذعن في بعض الصور ليس هو اختلاف حقيقة
الايمان لغة وشرعا وانما هو من حيث اتصافه بشيء جعله
الشرع امارة على التكذيب المنافي للاذعان فنحن وان فرضناه
مصدقا فلا عبرة بذلك لان الشرع عده مكذبا **كالو فرضنا**
ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بان اذعن
لذلك وسلم **واقر به** وعمل به عمل قلب وجوارح فاستكمل
الاعتقاد والاقرار والعمل فاستحق اسم المؤمن بالاتفاق
ومع ذلك شد هذا المصدق **الزنار** في وسطه **باختياره**
قيد به لان الشرع انما جعل ذلك امارة التكذيب اذا كان
عن اختيار **او سجد للصنم بالاختيار** او القى المصحف في القاذورات
او استهان بنبي **يجعل كافرا** اي ذلك المفروض تصديقه
كافرا مكذبا **لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك** اي شد الزنار

عان

ونحوه علامة التكذيب والانكار المنافي للتصديق والاذ
وتحقيق هذا المقام من بيان معنى التصديق وكون حصول
ما نسان ما ينافى اطلاق اسم الكفر عليه لتخلف شرط اعتبار
تصديقه على ما ذكرت على الوجه المنقح والتحرير التام يسهل
لك ايها الطالب الطريق الى حل كثير من المشكلات
الموردة فى مباحث مسئلة الايمان فمن ذلك ما صرح به كثيرون
من ان المعتبر في الايمان انما هو التصديق اللغوي لا المنطقي
وقد علمت بما قرره ان التحقيق غير ذلك ومنها انه تعالى قال
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وظاهر الاية يدل على ان
الايمان اللغوى لمجامعة ايمان الشرعى ضرورة ان الايمان الشرعى
مناف للاشراك والجواب ان الايمان المذكور فى الاية انما
يعتبر لتخلف شرط كما ذكر وعلم من ذلك ايضا ان التحقيق
ان الاقرار شرط لا شطر وان الاعمال لا مدخل لها في حقيقة
الى غير ذلك مما يظهر بالتامل واذا عرفت بما قررناه حقيقة
معنى لفظ التصديق وان الاذعان المذكور وان حقيقة
التصديق وراءه في الشرع واللغة والمنطق وانه لا فرق
بين تصديق وتصديق بالنظر الى حقيقة التصديق اصلا
وانما يحصل الفرق بحسب المتعلق واختلافه فاعلم ان الايمان
المطالب به فى الشرع تصديق خاص هو التصديق بما
جاء من عند الله تعالى اى تصديق النبى صلى الله عليه وسلم
بالقلب قيد للرد على من زعم ان العرب لا تعرف التصديق

الا

اى بالقلب

الا باللسان فى جميع ما علم بالضرورة من غير توقف على نظر
مجيئه صلى الله عليه وسلم به من عند الله اجمالا وهو ما اشتهر
كونه من الدين بحيث تعلمه العامة ومن ليس له اهلية الاستدلال
كالتوحيد والبعث ووجوب الاركان من الصلاة واخواتها
وحرمة الزنا والخمر ونحو ذلك فالايمان بذلك على سبيل الاجمال
معتبر شرعا ولا ينحط عن درجته وانه اى التصديق الاجمالي
عن الايمان التفصيلى وهو التصديق بكل حكم من ذلك على
سبيل التعيين والمراد عدم الانحطاط من حيث الجهة
المذكورة قال فى شرح المقاصد ويكفى الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم
يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنها وبحرمة الخمر
عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور
فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته تعالى لا يكون
مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاختلاف حقيقة التصديق
لغة وشرعا وانما ذلك لاخلاله اى المشرك المصدق بما ذكر
بالتوحيد وعدم تصديقه به وهو الاصل فى الايمان المطلوب
شرعا واليه اى كون من شانه ما ذكر لا يكون مؤمنا الا لغة
الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
لانهم صدقوا بوجود الصانع وصفاته ما عدا التوحيد
الذى هو اصل الباب فالايمان التصديق بما ذكر والاقرار
به اى بما علم مجيئه عليه السلام به باللسان وانما قيد به لان الاعتقاد

اقرارا قلبيا كما يسمى قولا وعلى هذا فالايمان مجموع الامرين وهما
ركناه الا ان التصديق لا يحتمل السقوط عن المكلف اصلا
لانه اي الركن الاصلي والاقرار قد يحتمله اي السقوط لانه الركن الزايد
كما في حالة الاكراه على اجرا كلمة الكفر فانه يسقط اعتبار ركنيه
الاقرار في تلك الحالة حيث وجد الاقرار بالمنافي وكفى به لكن هذا
على ما يقوله المحققون من ان الاقرار لا مدخل له في الحقيقة اذ لا
يعقل الشي مع انتفا ركنه فان قيل اعتراضا على القول بان
التصديق لا يحتمل السقوط فلا يبقى التصديق ايضا فيحتمل
السقوط كما في حالة النوم وحالة الغفلة عن التصديق فانهما
منافيان له قلنا في الجواب التصديق الذي هو كيفية
قلبية باق في القلب لم يزل بالنوم ولا بالغفلة والذهول
المتوهم انه مناف له انما هو ذهول عن حصوله اي التصديق بعد
كونه حاصلا في القلب وهذا بنا على انه قد يكون صفة العلم
بالشي حاصلة مع الذهول عن العلم بحصولها وان العلم بالشي
لا يلزم من حصوله حصول العلم به ولو سلم على سبيل التنزيل
منافاة النوم والغفلة للتصديق فالشارع جعل التصديق
المحقق وجوده في الجملة الذي لم يطرا عليه ما يضاده من الجحود
والانكار وان طرا عليه العدم لا بالاختيار في حكم الباقي الذي
لم ينعدم فللشارع جعل المعدوم موجودا وخصوصا
ههنا اذ لا بد للمكلف من الاحوال المستلزمة للذهول فجعله
غير مصدق بطريانها خلاف الحكمة كما انه جعل الموجود معدوما

كما في

كما في شد الزنار حالة تصديقه فالشارع جعل التصديق
باقيا مع الذهول عنه حتى كان لفظ المومن اسما لمن امن في
الحال وهو المتصف بالتصديق في نفس الامر اذ ذاك او
امن في الزمان الماضي ثم طرا على تصديقه ذهول او لم يطرا
ولكن لم يطرا عليه من امن في الماضي ما هو علامة للتكذيب بجعل
الشرع ولم يطرا عليه نفس التكذيب وللقايل ان يقول التصديق
لا يحتمل السقوط اما ان يكون بالنسبة الى الواقع فقوله ولو سلم
الى اخره ظاهر في احتماله السقوط او بالنسبة الى اعتبار الشرع
فجاز اعتبار الاقرار فايتا شرعا حالة العذر ثم هذا الذي
ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار هو
مذهب بعض العلما ويروى عن امامنا وعليه كثير من المحققين
وهو اي كون الايمان اسما لهما اختيار شمس الايمة السرخسي
وفخر الاسلام البزدوي وذهب جمهور المحققين من الماتريدية
والاشعرية الى انه اي الايمان التصديق بالقلب فقط وانما
الاقرار شرط لاجرا الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب
امر باطني وكيفية نفسية لا بد له اي لذلك الامر من علامة
ظاهرة تدل عليه فجعل اللسان على الفواد دليلا فمن صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فقد قامت به صفة الايمان فهو مومن
عند الله وفي نفس الامر وان لم يكن مومنا في الظاهر وبالنسبة
الى احكام الدنيا لعدم قيام الدليل الذي هو الاقرار وما في حكمه
كالصلاة في الجماعة يدل على ايمانه ومن اقر بلسانه ولم يصدق

بقلبه كالمنافق الذي يظهر الاسلام ويخفي الكفر فبالعكس
غير مومن عند الله وان كان مومنا في احكام الدنيا لما ان
الشرع جعل الاقرار دليل الايمان ووكل السرائر الى الله
وهذا الذي ذهب اليه جمهور المحققين هو اختيار الشيخ
الامام الراسخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله ويؤيد ان
ايماننا ايضا والنصوص من الكتاب والسنة معاضدة
لذلك اي لانه التصديق فقط قال الله تعالى اولئك كتب في
قلوبهم الايمان ولو كان الاقرار جزءا منه لما كان القلب
محله وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان اي بوجوده وقال
تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام
اللهم ثبت قلبي على دينك اخرجه الامام بسند صحيح من حديث
ام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكثر في دعائه
اللهم مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك والدين ههنا الايمان
وقال صلى الله عليه وسلم لاسامة ابن زيد حبه وابن حبه
رضي الله عنهما حين قتل اسامة في سرية كان اميرها
من قال لا اله الا الله تحت السيف فادى اجتهاد اسامة
الى ان المشرك انما قالها تقية لا اسلاما فقتله فغضب
صلى الله عليه وسلم لذلك غضبا شديدا وقال لاسامة هلا
شققت عن قلبه اخرجه الشيخان من حديث اسامة ونزل
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله
الاية فان قلت نعم الايمان كما قررت فهو التصديق لكن

كونه

كونه بالقلب ممنوع لان اهل اللغة لا يعرفون منه اي من
التصديق الا انه التصديق باللسان وايضا النبي واصحابه
في زمانه وبعده كانوا يكتفون من المومن اي المطلق الذي
صار مومنا بكلمة الشهادة والتصديق بها باللسان
ويحكمون بايمانه ويجرون عليه احكام الايمان بمجرد ذلك
الاقرار من غير استفسار عما في قلبه من التصديق قلت اتفقوا
في ان المعتبر في التصديق اولا وبالذات انما هو عمل القلب
وعمل اللسان انما يعتبر ثانيا وبالعرض لانه دليل على عمل القلب
فلولا دلالة التصديق باللسان على التصديق القلبي لم يعتبر
حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى فكان مهملا
غير مستعمل او فرضنا وضعه اي لفظ التصديق لمعنى غير
التصديق القلبي الذي هو الاذعان بالقلب لم يحكم احد
من اهل اللغة واهل العرف العام او الخاص بان المتلفظ
بكلمة صدقت النبي عليه السلام في جميع ما جاء به مصدق للنبي
عليه السلام مومن به وليس ذلك الا لعدم دلالة صدقت
على المعنى القلبي لم يحكموا بايمان المتلفظ بذلك والحاصل
ان هذه الصفة القلبية لها تحقق في نفسها ولها اللفظ
يدل عليها ولا يمتري احد في ان لفظ التصديق ولا تلك
الدلالة لم يعتبر التصديق اللساني ولهذا الذي قررناه
من ان المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض
والمصدقين باللسان كالمنافقين الذين يقولون امنا

مع انه وجد لفظ صدقت باللسان
على دلالته
فلولا المعاني القلبي
بعد الالفاظ على المعنى
صح

بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قال الله تعالى ومن الناس من
يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقال تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
فلو ان المعتبر هو التصديق القلبي لما صح نفي الايمان عن
المنافقين وعن الاعراب المذكورين فالمصدق بقلبه ولسانه
هو المؤمن حقا واما المقر باللسان وحده دون القلب
فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة لان التصديق يكون
باللسان كما يكون بالقلب ويجري عليه اي المقر باللسان
وحده احكام الايمان الشرعي ظاهرا وانما النزاع في كونه
اي المقر المذكور مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى فقالت
الكرامية بانه مؤمن بناء على ان الايمان هو التصديق
باللسان وقلنا ليس بمؤمن فيما بينه وبين الله قطعا لان
مطبقون على تخليد هذا المؤمن في النار وانه محشور مع
الكفار لانهم وان قالوا بان حقيقة الايمان هو التصديق
باللسان فانه شرط كونه منجيا في الاخرة عندهم مطابقته
الاعتقاد القلبي له ونحن نوافقهم على اجرا احكام الايمان
عليه في الدنيا فرجع الخلاف الى الاطلاق لفظي والنبي صلى الله
عليه وسلم ومن بعده من الائمة كانوا يحكمون بايمان
من تكلم بكلمة الشهادة مطلقا من غير استفسار كانوا
يحكمون بكفر المنافق مع تصديقه باللسان قال الله تعالى
في حق المنافقين ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم
علي

على قبره انهم كفروا بالله ورسوله فدل ذلك على انه لا
يكفي في الايمان فعل اللسان والا لكان المنافق مؤمنا
وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه
بجميع ما علم انه من الدين بالضرورة وقصد الاقرار به لكن
باللسان ومنعه اي المصدق المذكور منه اي الاقرار مانع
من خرس ونحوه كمرض اغما او اعتقه او اكراه على عدم الاقرار
ولو كان الايمان هو التصديق باللسان لم يكن هذا
المصدق مؤمنا فظهر بما ذكرنا ان ليس حقيقة الايمان
مجرد كلمتي الشهادة والاقرار بهما لتحقق الايمان بدون
ذلك في الصورة المذكورة ولانتفا الايمان عن المنافق
المقر بهما وان خالف في ذلك من لا يعتد به كما زعمت الكرامية
بما سبق تقريره ولما كان مذهب جمهور المحدثين وجمهور
الفقها ان الايمان الشرعي تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالجوارح المعبر عنها بالاركان وههنا
مجمل له تفصيل تاتي الاشارة اليه اشار المصنف الى نفي
ذلك اي نفي كون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان بقوله
واما الاعمال اي الطاعات من الصلاة والزكاة ونحو
ذلك فهي اي الاعمال تتزايد في نفسها وتنقص كما هو ظاهر
والايمان في نفسه لا يزيد ولا ينقص فلا ايمان ازيد من ايمان
لانه من قبيل المتواطي المشكك فلا مدخل للاعمال فيه فههنا
مقامان خلافيان المقام الاول منهما ان الاعمال الصالحة

غيره داخلة في حقيقة الايمان خلافا للجمهور لما مر تقريره
من حقيقة الايمان هي التصديق فقط ولانه قد ورد في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان الاصل ان العطف
يقتضي المغايرة وبين المتواصفين ويقتضي عدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه فلا يعطف الجزء على الكل لانه وان

سعد

كان غيره لكنه داخل فيه فعطف الاعمال على الايمان دليل
على انها ليست منه وورد ايضا في القران الكريم جعل
الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
وهو مومن مع القطع بان المشروط يغاير الشرط وان المشروط
لا يدخل في الشرط فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه
ضرورة امتناع اشتراط الشئ ببعضه لانه داخل فيه والشرط
خارج عنه وورد ايضا في القران اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا
على ما مر تقريره في الزام المعتزلة مع القطع بانه لا تحقق للشئ
بدون ركنه فلو كانت الاعمال من الايمان لما تحقق ايمان احد من
الطايفتين مع ترك الواجبات بواسطة الظلم والبغي ولا يخفى
ان هذه الوجوه من الاستدلال انما تقوم حجة على من يجعل
الطاعات ركنا من حقيقة الايمان وداخلة في مفهومه
الشرعي بحيث نقول ان تاركها اي الطاعات لا يكون مومنا
لانه وان وجد منه التصديق والاقرار لم يتصف بالايمان لتخلف

ركنه

ركنه الذي هو الطاعات كما هو راي المعتزلة القايلين بخروج
المكلف من الايمان بارتكاب الكبيرة الملزوم لترك بعض الواجبات
وانها لا تقوم حجة على من ذهب الى انها اي الطاعات ركن من
الايمان الكامل الذي لم يلتبس بظلم نفس او مخلوق لا ركن من حقيقة
الايمان ومفهومه بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان
وان خرج عن كمال الايمان كما هو مذهب الامام الشافعي ومذهب
اعلام الايمة المحققين رحمة الله عليهم وهو التحقيق وفيه الجمع
بين الدلايل الشرعية وقد سبق ذكر تمسكات المعتزلة فيما
زعموه من الخروج عن الايمان بالكبيرة بنا على ان الاعمال داخلة
في حقيقة الايمان باجوبتها اي التمسكات فلا حاجة الى الاعادة
المقام الثاني من المقامين الخلافيين ان حقيقة الايمان
التي هي التصديق لا تزيد ولا تنقص لما مر تقريره من انه
اي الايمان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
وقد افاد بذلك ان التصديق يصدق بالظن الذي لا جزم
فيه وان المراد بالايمان التصديق الجازم وسيكاد هذا بما
تقدم من ان التصديق لا يختلف معناه الا بالاضافة وهذا
التصديق الذي بلغ حد الجزم لا يتصور فيه زيادة ولا
نقصان اذ لا يكون جزم ازيد من جزم ولا اذعان انقص من
اذعان وفيه نظر بان حقيقة حتى ان من حصل له من المكلفين
حقيقة التصديق بالامور الدينية فسواء في ذلك المصدق
بالطاعات اولم يات بها او ارتكب المعاصي والمراد الجنس

على الاطلاق من كل الطاعات والمعاصي فتصديقه باق على حاله
ما لم يطرا ما ينافيه من التكذيب او امارته لا تغير فيه اي في
ذلك التصديق بزيادة ولا نقصان لان الاعمال لا مدخل
لها في حقيقته والجزم المذكور لا تفاوت فيه واما الايات
الدالة على زيادة الايمان كقوله تعالى ويزداد الذين امنوا
ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا
زادهم الى غير ذلك هذه الايات الشريفة محمولة على ما
ذكر الامام ابو حنيفة رضي الله عنه من انهم اي الصدر الاول
كانوا امنوا في الجملة بما جاء به عليه السلام ثم بعد ذلك ايمانهم المذكور
يأتي فرض بعد فرض على ما هو معروف على التفصيل من
وقايع الشرايع ونزول الوحي فكانوا يؤمنون بكل فرض
خاص بعينه عند بلوغه اياهم على سبيل التتابع شيأ فشيأ
ولا يخفى تحقق زيادة الايمان بهذا المعنى مثلا قبل نزول
افتراض الصلاة كان الايمان الشرعي حاصلا ثم ازداد بالايمان
بالصلاة وحاصله اي ما ذكره الامام انه اي الايمان كان
يزيد لا في نفسه بل بزيادة ما يجب الايمان به مما تأخر نزول
افتراضه وهذا الذي ذكر من معنى الزيادة لا يتصور في
غير عصر النبي عليه السلام اذ بانقراض عصره انقطع الوحي وفيه
اي كون ذلك لا يتصور في غير عصره عليه السلام نظر ظاهر لان
الاطلاع على تفاصيل الفرايض شيأ بعد شيء فيؤمنوا بها تفصيلا
فيحصل الزيادة في ايمانهم على حد حصولها في ذلك الزمن الشريف

والايمان

١٩٨

والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا اذ التكليف بحسب الوسع
وواجب تفصيلا فيما علم تفصيلا فوجوب الايمان يختلف
باختلاف الاحوال ولا اخفاء في ان الايمان التفصيلي ازيد
من الاجمالي بل اكمل منه وما ذكر سابقا من ان الاجمالي لا ينحط
عن درجة اي التفصيلي فانما هو اي عدم الانحطاط في الاتصاف
في اصل الايمان والتلبس بحقيقته وقيل في توجيه الزيادة
ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اي على الايمان
يزيد بزيادة الازمان المتتالية اذ كله اي من زمان وفي كل
زمان من تلك الازمنة ايمان شخص مستقل زيادة على ما سبق
لما انه اي الايمان عرض لانه كيفية نفسية او انفعال والعرض
لا يبقى زمانين زمانين لا بتجدد الامثال اي امثال العرض
على ما سبق بما فيه من المباحث وما عند الشارح فيه فالباقي انما
هو النوع بواسطة تتابع افراده المماثلة في الوجود واما الا
فتنعدم شيأ فشيأ وفيه اي ما ذكر من هذا التوجيه للزيادة
نظر لانه على تقدير عدم بقاء العرض لا يتم ما ذكر لان حصول المثل
للشيء بعد انعدام ذلك الشيء لا يكون من الزيادة في ذلك الشيء
في شيء يعني لا يكون زيادة فيه بوجه من الوجوه وان قال البعض
بني المنبر فوى وان كانوا ذوي عدد ليسوا من الشيء في شيء وان
هانا وحاصل النظر ان الايمان عرض لا يبقى الا بتتابع الامثال في
الوجود ولا يعقل كون المثل الموجود زيادة في المثل المعدوم
وقيل المراد بزيادته زيادة ثمرته اي الايمان واشراق نوره

تخاص

الروحاني المشار اليه بقوله سبحانه فهو على نور من ربه وفي الاثر ان
علامة حصول هذا النور التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار
الخلود واشراق ضيائه في القلب والمراد بذلك خلوصه
من كدورات المخالفات وظلمات الشهوات وآفات الرعونات
الى غير ذلك مما يخل بتحقيقه فمن اخر فانه اى الايمان يزيد اشراق
نوره بالاعمال الصالحة والتصفية وينقص بالمعاصي
والانهماك في اللذات ويشير الى ذلك حديث واذا استغفر
الله صقلت ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان حقيقة
فقوله اى الايمان على هذا المذهب الزيادة والنقصان
ظاهر حيث يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها ولهذا
الظهور قيل ان هذه المسئلة مسئلة زيادة الايمان
ونقصه فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان والتحقيق
خلافه كما سيظهر والحاصل ان الزيادة والنقص اما بحسب الاعمال
او بلوغ الفرائض شيئا فشيئا او الثبات عليه والدوام او اشراق
نوره وبقي وجه خامس اشار اليه بقوله وقال بعض المحققين
الاكابر من مشايخ ورا النهر وكثير منهم لا نسلم ان حقيقة التصديق
نفسها لا تقبل الزيادة والنقصان فلا يكون جزم اقوى
من جزم بل التحقيق انها تتفاوت اى حقيقة التصديق
قوة وضعفا فيكون تصديق اقوى من تصديق بناء على ان
تفاوت على ان تفاوت الجزم وانه من قبيل الملكة للقطع بان
تصديق الواحد من احاد الامة ليس كتصديق النبي صلى
الله

الله عليه وسلم وابن علم اليقين من عين اليقين ولهذا التفاوت
قال الخليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام لما قال الله له اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اذ لا ريب في تحققه تصديقه الجازم
بالاحيا قبل معاينته فالترقي من علم اليقين الى عينه هو معنى
قوة الجزم وزيادة الاذعان وتحقيق هذا المقام ان التصديق
بان الواحد نصف الاثنين من الاوليات ليس كالتصديق بكثير
من الحسيات لان الجزم من الاوليات اقوى وكذا الجزم من
العلوم العادية كالعلم بان جبل كذا لم ينقلب ذهبا ليس
كالجزم في الحسيات والاوليات وايضا التواتر يفيد العلم
الضروري ولا يخفى ان التصديق بمفاده دون التصديق
بما ذكر فان من الناس من قدح في افادة التواتر العلم فلا
يكون التصديق الذي افاده السبب المختلف فيه كالذي
افاده السبب ولا يخفى ان التصديق بوجود بغداد
بالمشاهدة بذلك بالتواتر وايضا التصديق بوجود
الصانع تعالى اقوى من التصديق بكونه تعالى فاعلا
بالاختيار كيف والنصوص ناطقة بهذا المعنى بقي ههنا
بحث آخر دقيق وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان
الايمان الشرعي هو المعرفة اى معرفة صفته الامور الدينية
واطبق علماؤنا الماتريدية والاشعرية على فساده اى فساد هذا
المذهب لان اهل الكتاب اليهود والنصارى كانوا يعرفون
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم

فلو كان الايمان هو المعرفة لم يكونوا كفارا وهم كفار
لعدم التصديق اي تصديقهم بنبوته صلى الله عليه وسلم وما
جاء به مع وجود المعرفة ولان من الكفار غير اهل الكتاب من
كان يعرف الحق الذي جاء به عليه السلام يقينا وانما كان من
يعرف الحق ينكر باللسان ما عرفه عنادا واستكبارا عن
الاذعان للحق الذي عرفه قال الله تعالى حكاية عن فرعون
وقومه وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
ولا يخفى ان التصديق يلتبس بالمعرفة المذكورة فلا بد من بيان
الفرق بين معرفة الاحكام الدينية واستيقانها وبين
التصديق بها اي الاحكام المذكورة واعتقادها ليصح
كون الثاني وهو التصديق والاعتقاد ايمانا شرعيا دون
الاول الذي هو المعرفة والاستيقان حيث لا يصح كونه ايمانا
والفرق المذكور بينهما في كلام بعض المشايخ ان التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو مضمون
خبره وحكمه وهو اي الربط المذكور امر كسبي يثبت باختيار
المصدق وهو قدر زائد على العلم والمعرفة ولهذا الذي
ذكرناه من كون التصديق كسبيا يثاب المؤمن عليه اي
التصديق لكونه يحصل بكسبه ويجعل اي التصديق لذلك
راس العبادات والاصل فيها وهذا بخلاف المعرفة فانها
ربما تحصل اي المعرفة بلا كسب واختيار من العبد لمن وقع
بصره لا بالقصد على جسم مرئي تحصل له اي للرائي معرفة انه

اي

اي ذلك الجسم جدارا او حجرا او حيوانا فلا تكون المعرفة على هذا
التقدير انه لو صرف بصره باختياره كانت تلك المعرفة تصديقا
وهذا الذي ذكر في التصديق هو ما ذكره بعض المحققين
فيه من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق
الى المخبر في خبره بقلبك حتى لو وقع ذلك اي نسبة الصدق
الى المخبر في من غير اختيار لم يكن ذلك تصديقا وان كانت
معرفة ثم ان شرط كون المعرفة تصديقا حصولها بالاختيار
وهذا الذي ذكروه في التصديق مشكل لان التصديق من
اقسام العلم اذ هو منقسم الى التصور والتصديق وهو اي
العلم من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
فيكون التصديق بالضرورة كيفية لا فعلا فلا يصح تفسيره
بالامر الكسبي الذي هو الفعل الاختياري وذلك لانا اذا
تصورنا النسبة بين الشيئين المتصورين كتصورنا
نسبة القيام الى زيد بدون نفي او اثبات وهو معنى
تصور النسبة الحكمية وشككنا في انها اي تلك النسبة
المتصورة حاصلة بالاثبات او النفي فلم توقع ولم تنتزع
بل ترددنا في ذلك ثم اقيم البرهان على ثبوتها اي النسبة
المتصورة حاصلة او نفيها بعد ذلك التردد فالذي
يحصل لنا من حال تلك النسبة بعد اقامة البرهان
انما هو الكيفية التي هي الاذعان والقبول لتلك النسبة
المثبتة او المنفية وهو اي الاذعان والقبول معنى

التصديق والحكم والاثبات والنفي والايقاع والانتزاع
يعني ليس ههنا الا معنى واحد يعبر عنه باحد هذه الالفاظ
ولا مدخل للاختيار وعدمه في حقيقة ذلك المعنى فلا فرق
بين التصديق والمعرفة المذكورة على هذا ثم تحصيل
تلك الكيفية التي هي التصديق يكون بالاختيار الواقع
في مباشرة الاسباب التي تحصل عنها تلك الكيفية كالتوجه
الى تلك الاسباب وصرف النظر اليها ونحو ذلك مما لا بد
في حصول تلك الكيفية منه وهذا هو الاختيار الذي قررناه
من ان تحصيل تلك الكيفية تكون بالاختيار يقع التكليف
شرعا بالايمان اذ التكليف انما يكون بالامر الاختياري
والكيفيات النفسية ليست امورا اختيارية والتكليف
بها معناه التكليف بمباشرة اسباب حصولها فالعلميات
امور اختيارية في حد ذاتها بخلاف الاعتقاديات فانها
انما تكون اختيارية بالنظر الى اسبابها وكان هذا
الذي بيناه هو المراد بكونه اي الايمان كسبيا اختياريا
اي مراد من قال من المحققين بانه اختياري والا فالايمان
كيفية او انفعال على راي البعض وبكل تقدير فلا يكون
فعلا والامر الاختياري في حد ذاته لا بد ان يكون فعلا
فظهر ان التصديق والمعرفة لا يكون كل منهما في حد ذاته
كسبيا وان كان كسبيا بالقصد الى اسبابه ومباشرتها بالاختيار
ولا تكفي المعرفة اي معرفة ما لا بد منه في الايمان من الاعتبار

ثم

ثم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
من المكلف بالمعنى المذكور تصديقا شرعيا وايمانا ولا باس
بذلك اي بكون المعرفة المكتسبة ايمانا لانه حينئذ
تكون المعرفة كذلك تحصل المعنى الذي هو الاذعان
والقبول الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وليس الايمان والتصديق سوى ذلك المعنى على ما سبق
تحقيقه وحصوله اي المعنى للكفار المعاندين للشرع
المنكرين للبعثة ممنوع اذ الاستيقان ينافي العناد
والانكار واما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
فمعناه انهم جحدوها بالسنتهم استكبارا وعتوا والقول
بان الجحود ضد الاذعان لا الايقان ولانه لا انضاد بين الايقان
والجحود فيجوز الجحد بالشيء مع تيقنه وان التصديق عبارة
عن امرين الايقان والاذعان المعبر عنه بالتسليم محل نظر
ههنا وسيأتي وعلى تقدير الحصول اي حصول هذا المعنى
للكفار فتكفيرهم لا يكون من حيث انهم لم يصدقوا وانما يكون
بانكارهم باللسان واقرارهم عيانا في التصديق عنادا
واصرارهم على ذلك العناد والاستكبار وعلى ما هو
بجعل الشرع من علامات التكذيب والانكار يعني ان
حصول التصديق بالقلب لا يكفي في حصول الايمان
الشرعي بل لا بد من تحقق شروطه من الاقرار وعدم التلبس
بما هو من امارات الكفر وان كان كذلك فلا منافاة بين الاذعان

القلبي وثبوت صفة الكفر لتخلف شرط اعتبار الاذعان
ايمانا شرعيا وقيام امارات التكذيب بجمال الشرع ولذلك
قال تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله
يجحدون يعني بالسنة وقال تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق
وهم يعلمون الى غير ذلك من النصوص الدالة على المعرفة
ونفي الايمان وبالجملة فالعلماء في ذلك فريقان فريق قايلون
بان الايقان قد يحصل بدون الاذعان فيجوز اجتماع الجحود
والايقان عند تخلف الاذعان وفريق قايلون بانه
لا ايقان بدون اذعان والبحث دقيق قابل للتحقيق
والايمان والاسلام في الشرع واحد في المفهوم او في الصدق
لان الاسلام هو الخضوع والانقياد للشرع بمعنى قبول
الاحكام الشرعية والاذعان لها وذلك القبول والاذعان
هو حقيقة التصديق على ما مر تقريره ويؤيده اي
كونهما واحدا قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال انهما
لو لم يكونا واحدا لما صح استثناء احدهما من الآخر اذ المعنى ما وجدنا
ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وبالجملة سوا
قلنا باتحادهما مفهوما او في الصدق لا يصح في لسان الشرع
ان يحكم على احد من المكلفين بانه مؤمن وليس بمسلم او يحكم عليه
بانه مسلم وليس بمؤمن بل كلما صدق احدهما صدق الآخر واذا

انتفى

انتفى انتفى ولا نعني بوحدتهما اي الايمان والاسلام سوى هذا
التلازم وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا بكونهما واحدا
عدم تغايرهما لا بالمعنى المشهور بل بمعنى انه لا ينفك احدهما
عن الآخر لا انهم ارادوا الاتحاد بينهما بحسب المفهوم بمعنى
ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر بل ظاهر كلامهم ان لكل
منهما مفهوما مستقلا الا ان الثابت بينهما نسبة المساواة
لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله فيما اخبر
به من اوامره ونواهيه لا يقال الاوامر والنواهي من باب الانشاء
لانا نقول المراد ان ذلك ملزوم للاخبار بانه حكم الشرع والاسلام
هو الخضوع والانقياد لالوهيته تعالى فيفسر كل منهما بمعنى
مستقل ثم قال وذا اي الخضوع له تعالى لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي الذي هو التصديق والايمان لا ينفك عن
الاسلام حكما اي في حكم الشرع او المعنى ان جميع ما يثبت باحدهما
من الاحكام يثبت للآخر فلا يتغايران لما بينهما من التلازم
وان اختلفا مفهوما وان اثبت التغاير بينهما بالمعنى الكلامي
يقال له اي لمثبت التغاير على سبيل الافحام ما حكم من آمن
ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن على وجه اختصاص ذلك الحكم
بالمؤمن دون المسلم وبالعكس حتى يثبت بدون الآخر فيتحقق
الانفكاك الذي هو مناط التغاير فان اثبت مدعي التغاير
لاحدهما وهو المؤمن او المسلم حكما مختصا ليس ثابتا للآخر
شرعا ظهر باثباته ذلك الحكم بطلان قوله من دعوى تغايرهما

حيث علم اتحاد حكمهما شرعا وان كل مومن مسلم وبالعكس
بقي ههنا بحث هو ان الشارع فسر الخضوع اولا ثم بقبول
الاحكام الذي هو عين التصديق وهو يقتضي الاتحاد
مفهوما قال وظاهر كلام المشايخ الى اجراه وهو مقتضي
تعدد المفهوم والظاهر انه تابع ثم المصنف اولا ذكر
ما هو التحقيق اذ الخضوع للالوهية غير التصديق
بالاحكام فان قيل اعتراضا على القول بانه لا ينفك
احدهما عن الاخر قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تومنوا ولكن قولوا اسلمنا صرح في تحقيق الاسلام بدون
الايمان وانفكاكه عنه فيهما قلنا في الجواب المراد
من قولنا ان الاسلام لا ينفك عن الايمان ان الاسلام المعتبر
في الشرع اي بالمعنى الشرعي لا يوجد بدون الايمان الشرعي
وهو اي الاسلام في الاية الكريمة بمعنى الانقياد في الظاهر
من غير انقياد الباطن بدليل قوله تعالى ولما يدخل الايمان
في قلوبكم والاسلام المعتبر شرعا الانقياد القلبي فالمنقاد
بظاهره دون باطنه بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من
من غير ان يوجد منه تصديق بالقلب في باب الايمان
يعني ان قول المخلف امنت باللسان دون القلب بمنزلة
التلفظ المذكور وهما واحد في الايمان فلا يكون واحد
منهما مومنا وان اسلم في الظاهر فان قيل اعتراضا
على القول بان الاسلام هو الخضوع القلبي قوله صلى الله
عليه

عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر رضي
الله عنهما دليل على ان الاسلام هو الاعمال بالجوارح لا التصديق
القلبي فلا يكونان واحدا قلنا في الجواب المراد من تفسير الاسلام
بذلك في الحديث بيان ان ثمرات الاسلام المعتبر شرعا وعلاماته
الدالة عليه على اتصاف القلب به ذلك المذكور من الاعمال
الصالحة كما يقال ثمرة العلم العمل والعالم هو العامل
بعلمه كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه من الاشوبين
اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم
قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقامة
الصلاة وايتاء الزكاة وان تعطوا من المغنم الخمس اخرجه
الشيخان من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففسر عليه
السلام الايمان بالثمرات كما فعل في حديث الاسلام ولم يتعرض
لذكر التصديق القلبي فيهما وكما قال عليه السلام الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق اخرجه الشيخان من حديث ابن عباس
رضي الله عنهما ابي هريرة رضي الله عنه واذا وجد من العبد
التصديق بالامور الدينية والاقرار بذلك صح له شرعا
ان يقول انا مومن حقا وتقطع بذلك لتحقق الايمان
منه بذلك وانتفاء تردده ولا ينبغي له ان يقول انا مومن ان شا

الله على كل تقدير لانه ان كان قوله ان شاء الله تعالى للشك
في الايمان فهو اي الشك كفر لا محالة فيجب ان يقال وان
كان ذلك للتأدب مع الله واحالة الامور في الايمان وغيره
الى مشيئة الله تعالى لانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
او للشك في الايمان في العاقبة والمآل وحسن الخاتمة لا للشك
في الآن والحال لانه محظور او للتبرك بذكر اسم الله تعالى مع
قطع النظر عن معنى الشرط والتبري بذلك عن تزكية
المؤمن نفسه والاعجاب بحاله من الاتصاف بالايمان
فالاولى بالمؤمن تركه اي ذلك القول لما انه يوهم اطلاقه
بالشك في الايمان للحال وان لم يكن مرادا ولهذا الذي
ذكروه من الوجوه قال المصنف لا ينبغي ان يقول ذلك
دون ان يقول لا يجوز لا يجوز ان يقول لانه اي قول
ان شاء الله اذا لم يكن للشك في الايمان في الحال
بل في ايمان الموافاة او لمعنى من المعاني المذكورة فلا
معنى لنفي الجواز شرعا كيف يقال لا يجوز وقد ذهب
اليه اي ذلك القول والعمل به كثير من السلف حتى
انه روي عن بعض الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
روي ان عبد الله ابن مسعود كان يقول ذلك وهو
ظاهر الرواية عن الامام الشافعي رحمه الله وليس هذا
القول مثل قولنا انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس
من الافعال المكتسبة للعبد بخلاف الايمان لانه وان لم

يكن

يكن في حد ذاته مكتسبا لكنه مكتسب بواسطة مباشرة اسبابه
كما مر تقريره ولا هو مما يتصور البقاء عليه اي بقاء المرء على الشباب
في العاقبة والمآل بل هو على التصرف والزوال بخلاف الايمان
المنظور اليه في العاقبة ولا هو مما يحصل به تزكية النفس
والاعجاب بخلاف الايمان الذي يمكن ان يحصل به ذلك والحاصل
ان من المشايخ من قال قول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله مثل
قول الشاب انا شاب ان شاء الله فكما انه لا موقع لقوله
ان شاء الله في الشباب فكذا في الايمان والجواب بتحقيق
الفرق بينهما وهو ظاهر بل قولك انا مؤمن ان شاء الله
في الشباب فكذا في الايمان والجواب بتحقيق الفرق مثل
قولك انا زاهد انا متق ان شاء الله ونحو ذلك من الامور
المنظور اليها في المآل وبحصول التخلص عن الاعجاب وتزكية النفس
بها وذهب بعض المحققين من المتأخرين الى ان الحاصل للعبد
المؤمن هو حقيقة التصديق الذي به يخرج العبد عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف فحقيقته
متفاوتة لذلك على ما سبق وحصول التصديق الكامل
المنجي في الآخرة المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا لهم مغفرة ورزق كريم انما هو اي ذلك الايمان في مشيئة
الله تعالى فليس هو الايمان المحقق لحصوله اذا كان كذلك
فايمان الموافاة المنجي في الآخرة مرجو من فضل الله تعالى فكان
لقول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله بالنظر الى ذلك حسن المساغ

اذ لامنافاة اذ ايش تيقن الايمان في الحال والتردد في
كونه منجيا في المال فالحاصل ان من قطع بالايمان نظرا الى المعنى
الثابت في الحال والتردد في كونه منجيا في الاخرة ومن لم يقطع
به نظرا الى المعنى المنجي في المال فالخلاف لفظي في التحقيق فلا
بد من تلخيص مقالة في هذا الباب تحتوي على غرر هذه المباحث
ويحصل بها الامان من اللبس في الايمان والكلام فيها في مقامات
الاول في حقيقته وقد علمت ان التصديق القلبي وان حقيقته
واحدة في الشرع واللغة والمنطق اما في اللغة والمنطق فلا
يختلف لا من حيث الحقيقة ولا من حيث المتعلق لان جميع ما يجري فيه
التصديق اللغوي يجري فيه التصديق المنطقي وبالعكس ولا
يقابل التصديق اللغوي نسبة الصدق الى المخبر والمنطقي
اعم لانه يحصل بدون اخبار مخبر لانا نقول المراد نسبة الصدق
الى وقوع النسبة وانتزاعها سواء كان هناك مخبر بالكلام او بالحال
كما يقال في حد العلم صفة يتجلى بها المذكور اي ما من شانه ان يذكر
واما التصديق الشرعي فتحقيقه ان التصديق اللغوي فلما
اطلق عليه المنقول من انه باق على مدلوله اللغوي لم يغيره
الشرع ولم ينقل قال الامام الامدي في الابكار الايمان في اللغة
التصديق المعدى بالباء واذا ثبت ان معنى الايمان في اللغة هو
التصديق وجب حمل ما ورد من الفاظه في الكتاب والسنة عليه
واما المنطقي فلما حققه من المرجع اليه في ذلك على ما سبق
واذا ثبت انه لا فرق في الحقيقة ومن المعلوم انه انما يعتبر

شرعا

شرعا في الايمان التصديق بامور مخصوصة نعلم ان مخالفة
التصديق الشرعي لمطلق التصديق انما هو من حيث المتعلق
فالتصديق الشرعي اخص مطلقا باعتبار المتعلق وهو
ظاهر ثم اذا كان الايمان هو التصديق فيختلف معناه
بحسب اختلاف المتعلقات فمعنى امنت بالله صدقت بانه
واحد متصف بما يليق به منزه عما لا يليق به وامنت بالرسول
صدقته بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة
صدقت بانهم عباده المكرمون المطيعون لا يتصفون بذكورة
ولا انوثة ليسوا بالهة ولا يستحقون ان يعبدوا وامنت
بكتبه صدقت بانها منزلة من عنده صادقة فيما تضمنت من
الاحكام وامنت باليوم الاخر صدقت بانه كائن لا محالة
المقام الثاني في ان التصديق هل يكفي فيه الجزم والتيقن
ام لا بد من امر زائد على ذلك وهو الاذعان حتى يكون الجزم
بدون تصور الاتصديقا ام لا معنى للجزم والتيقن الا الاذعان
وان التصديق بسيط لا مركب من الجزم والاذعان وقد اضطرب
كلامهم في ذلك فمنه ما تقدم من قول الشارح وليس حقيقة
التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق من غير اذعان بل
اذعانا الى اخره وظاهر هذا ان هناك امرين وان التصديق
الثاني منهما وان يكون نسبة الصدق والجزم بوقوع النسبة
او انتزاعها تصورا لا تصديقا هذا بعيد جدا والقول
بثبوت الواسطة بين التصور والتصديق ابعد منه

فيلزم احد امرين اما ان يكون التصديق الشرعي هو الذي لابد
فيه من الاذعان بخلاف المنطقي وهو خلافه واما انه لا معنى للجزم والتيقن
الا الاذعان وقد صرح بخلافه حيث جوز وقوع نسبة الصدق
في القلب بدون الاذعان والوجه انه لا معنى للجزم والايقان
الا الاذعان قال في شرح المقاصد نعم ما قال من قال الاسناد
والايقان ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس
للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك
ان النسبة واقعة وقال ايضا لكن الكلام في امكان
الايقان بدون الاذعان وقال ايضا انا لا نفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم بالقلب الا اذعانه وقبوله وادراكه
لهذا المعنى اي كون المتكلم صادقا انتهى وعلى هذا المعنى
وجحدوا بها للجحد بالالسنة لا بالقلوب لان الجحد القلبي
ضد الايقان القلبي ولا ايقان دون اذعان نعم الاذعان
قد يحصل بدون الايقان لما علمت من ان التصديق هو
الاذعان فان كان جازما فهو الايقان والا فهو الظن
بل قد يكون الاذعان جازما بدون الايقان كما في الاعتقاد
التقليدي ع ايمان المقلد الجازم معتبر وكذا من كان غالب
ظنه ان الدين حق على ما ذكر في المواقف من قوله والظاهر
ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال
حكمه حكم اليقين قال السيد في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان
اكثر العوام من هذا القبيل والظاهر ان مراده بما ذكر الاعتقا

الجازم

الجازم والا فلا ايمان بدون الجزم وعلى هذا فلا خلاف
بين ما في المواقف وبين قول الشارح من ان الايمان
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وقد
تبين ايضا ان من التصديق المنطقي ما لا يعتبر شرعا
كما في الظن الذي هو اذعان لم يبلغ حد الجزم فانه لا يكفي
في الايمان الشرعي وان لم يكن ذلك تصديقا منطقيا
فمشكل اذ لا يكون ظن وقوع النسبة تصورا للحصول ولا ان
واسطة بين التصور والتصديق وتبين ايضا ان الاذعان
اعم من الايقان لتحققه في الاعتقاد التقليدي والظن
مطلق التصديق هو الاذعان المنقسم الى اليقيني وغيره
وان غير اليقيني ينقسم الى الجازم وغيره وانه لا يعتبر
شرعا في الايمان الا ما كان جازما سواء كان ايقانا ام
لا المقام الثالث الايمان الشرعي المكلف به اسم لتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما
علم كونه من الدين بالشهرة بدون النظر والاستدلال فيستوي
في العلم به الخاصة والعامة ويكتفى فيه بالتصديق على
سبيل الاجمال واذا لوحظت التفاصيل تعين الايمان
التفصيلي حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال
عنها مثلا كان كافرا على الشارع وهذا هو المشهور وعليه
الجمهور واما ما يكون طريق العلم من الاحكام الشرعية الاجتهاد
والنظر فانه لا يشترط في الايمان التصديق به الا اذا حصل

العلم من الاحكام الشرعية الاجتهادية والنظرية فانه لا يشترط في
الايمان التصديق بها الا اذا حصل العلم بها والايقان ثم
يشترط لذلك التصديق في اعتباره شرعا ايمانا الاقرار
مرة مع القدرة لا عند العجز حتى لو صدق ولم يمكنه الاقرار
حتى مات فهو مؤمن عند الله ولو تمكن فلم يقر اختيارا لم يكن
مؤمنا وكثير من الاعلام على ان الاقرار داخل في الايمان
فهو عندهم شطر لا شرط والقائل بذلك موافق على الحكم المذكور
وانه يسقط اعتبار الاقرار للضرورة فظهر ان التحقيق هو
الاول ضرورة ان الشيء ينتفي بانتفاء جزئه ويشترط ايضا
ان يكون حصول التصديق بالاختيار ضرورة كونه مامورا
به على ما مر قال الشارح وحققه بعض المتاخرين زيادة تحقيق
فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه
نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد تمتاز عن
التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب
صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال
في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا في كلام طويل
متردد بين كون الايمان فعلا اختياريا او كيفية وقد علمت
تحقيق ذلك من التقرير السابق وظاهر هذا الكلام انه يشترط
في التصديق اللغوي الاختيار والظاهر خلافه ودعوى
انه لا يقال في اللغة انه صدقه في الصورة المذكورة محل نظر

كيف

كيف وقد صرح سيدنا بعدم الفرق بين التصديق اللغوي
والمنطقي ثم يكفي في كونه اختياريا مباشرة اسبابه بقصد
حصوله ولا ينافي ذلك كونه في نفسه كيفية ولا يستلزم
الامر به والتكليف كونه فعلا البتة قال الشارح ولو
كان الايمان من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف
به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف
هذه المقولة بل يلزم ان هذا النوع من العرض لا يبقى عند
الحكماء ايضا بخلاف الكيف وايضا ينبغي ان يختص اشتراط
الاختيار بحال الامكان والا فمن حصل له التصديق لا عن
اختيار كيف يتصور ان يحصله بالاختيار وان يكون مامورا
بتحصيل الحاصل وسياتي لذلك مزيد بيان ثم لا يشترط ان
تكون تلك الكيفية حاصلة دائما بالفعل بل الشرع اعتبر
وجودها دائما ما لم يات بما ينافيها سواء حصلت الغفلة بنوم او غيره
اولا وكونه عرضا باقيا بذاته او لا معنى لبقاء الاعراض بتجدد الامثال
فقد علمت ما فيه وميل الشارح الى بقاء العرض للقطع بان ايماننا
الان هو ايماننا من قبل بعينه المقام الرابع كثير من السلف
على ان الايمان غير المعرفة وكثير منهم على تفسير الايمان بالمعرفة
والمنسوب الى امام الحرمين والامام الرازي ان التصديق
من حيث كلام النفس غير العلم والارادة واصر بعض المتاخرين
على ان الايمان هو التسليم وانه امر وراء التصديق والمعرفة
وهو فعل للنفس فاما من لم يرض المعرفة ايمانا فمن نعا ما

فوثيق ظاهر ان المعرفة الضرورية لا تكفي في الايمان وانها اذا حصلت
بالاختيار كانت ايمانا وقد علمت ما في ذلك سابقا وانه لا باس به
وعلى هذا يحمل كلام السلف القائلين بان الايمان معرفة ويحصل
بذلك التوفيق بين المنافيين لكون المعرفة ايمانا والمثبتين
لها والخلاف على هذا لفظي ولكن يبقى ههنا ما تقدم تحقيقه
من ان التصديق اذا حصل لا بالاختيار كيف لا يعد المتصف
به مصدقا ويلزم من اعتبار الاختيار في نفس التصديق ان يكون
المصدق بدون الاختيار مكلفا بان يصدق بالاختيار وان
يكون ايمان الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصحابة
بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسبا بالاختيار كما نص عليه
الشارح وكذا ان خلق الله لهم علما ضروريا بحقية الدين قال
الشارح وهذا موضع تامل والظاهر ان حصول الاذعان مطلقا
كاف في الايمان سواء حصلت مباشرة ذلك بالاختيار او لا واسم
الموفق وتوثيق ظاهر كلامهم ان المعرفة التي لا تعتبر ايمانا
ليست هي معرفة حقية ما جاء به النبي عليه السلام قال في التبصرة
لا يلزم من انعدام العلم التصديق فانا امنا بالملائكة والكتب
والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون
انتهى والخطب في ذلك هين غني عن البيان واما من قال من جنس
كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة فمعناه ما اشار
اليه الشارح انه من الصفات النفسية سواء كان علما
او لم يكن ولم يرد ان كلام النفس مغاير لما هو حاصل في النفس

بحيث

بحيث لا يصدق بالعلم او غيره فالتصديق قد يكون علما
وقد يكون تقليدا جازما وقد يكون ظنا فصدق في الجملة ان
انه غير العلم واما ما ذهب اليه بعضهم من انه التسليم وانه
معنى غير التصديق فقد عرفت ان الاذعان والقبول والتسليم
والتصديق واحد عند التحقيق المقام الخامس ان الايمان
يزيد وينقص كما تقدم تحريره ومن في الجملة على وجوه الاول
من حيث الاعمال الثاني من حيث الثمرات الثالث من حيث حصول
الاحكام شيئا فشيئا الرابع من حيث التفصيل والاجمال الخامس
ثبوته والدوام عليه السادس من حيث كونه يكون تقليدا ثم
يكون يقينا السابع من حيث كونه يكون بدون الاختيار ويكون
به هذا ان لم يقل باشتراط الاختيار في التصديق الثامن
من حيث حقيقته بالشدة والضعف على ما تقدم تحقيقه التاسع
من حيث الوصول بعد علم اليقين وهي مرتبة الاطمينان العاشر
من حيث الترقي بعد عين اليقين وهذان الوجهان مختصان
باهل العرفان المقام السادس ان الايمان والاسلام اما حقيقة
واحدة او حقيقتان متساويتان واما اجرا الاحكام على المنافق
فمن حيث عدم علمنا بحاله لا انه ثبت اسلامه الشرعي دون ايمانه
لكن يحتاج الى تحرير الفرق على تقدير تعدد المفهوم فيقول
اما الايمان فقد سبق تحقيق مفهومه واما الاسلام فمفهومه
هو ما اشار اليه صاحب الكفاية من انه الخضوع للالوهية
ولا يتحقق ذلك بدون التصديق والاذعان للاحكام كما لا

تحقيق للتصديق بدون ذلك المقام السابع في ضبط المذاهب
فنقول المعتبر في الايمان اما القلب فقط وذلك المعتبر اما
تصديق او معرفة او اللسان فقط او هما بدون الاعمال او
هما والاعمال جميعها او الواجبات منها فقط ثم الايمان والاسلام
اما واحد اولا وعلى هذا تنحرج المذاهب المذهب الاول ان الايمان
هو التصديق بالقلب فقط والاقرار شرط فيه وهو التحقيق
الثاني انه التصديق والاقرار الثالث انه التصديق والاقرار
والاعمال جميعها الرابع انه التصديق والاقرار والاعمال الواجبات
الخامس انه الاقرار بشرط التصديق السادس انه الاقرار ولا
يشترط التصديق السابع ان الايمان هو التصديق والاسلام
هو الاقرار وليس احدهما شرطا لاعتبار الآخر الثامن ان الايمان
معرفة الله فقط التاسع معرفة الله ومعرفة ما جاء به النبي عليه
السلام اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء ولما نقل عن
بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مومن ان شاء الله
اما بالنظر الحاصل في الحال بل بناء على ان العبرة في الايمان والكفر
والسعادة والشقاوة انما هي بالخاتمة وهي الحالة التي يموت عليها
المكلف حتى ان المومن السعيد في الحقيقة من مات على الايمان
وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي
من مات على الكفر نعوذ بالله منه من ذلك وان كان طول عمره
عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى
في حق ابليس وكان من الكافرين وقد كان دهرا طويلا على

الطاعة

الطاعة وعلى ما اشير اليه بقوله صلى الله عليه وسلم السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اخرجه
البزار بسند صحيح من حديث ابي هريرة اشار المصنف الى ابطال
ذلك القول بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد انه يشقى
بعد الايمان الذي كان به سعيدا نعوذ بالله من ذلك والشقي
قد يسعد بان يومن بعد الكفر الذي كان به من قبل شقيا
ثم صار سعيدا اما الايمان والتغير من احد الحالين الى الآخر
انما يكون على السعادة والشقاوة وقد سبق ان التكوين
من صفاته المقدسة وانه اذا تعلق بشيء من الكائنات سمي
بما يليق به من حيث ذلك المتعلق وفيه نظر لان التكوين
الذي هو الاسعاد مثلا هو عبارة عن تعلق التكوين الازلي
وقد علم ان التعلق حادث ولا تغير على الله ولا على صفاته
مطلقا لما مر تقريره من ان القديم لا يكون محلا للحوادث
وتغير الشيء من حال الى حال ملزوم لاتصافه والحق انه
لا خلاف في المعنى بين من يسوغ انا مومن ان شاء الله وبين
من يقول لا ينبغي ذلك ومن يقول بان السعيد لا يشقى ومن
يقول بانه قد يشقى لانه ان اريد بالايمان والسعادة
مجرد حصول المعنى الذي يصير به العبد مومنا في الحال
سعيدا فهو اي ذلك المعنى حاصل في الحال يحقق الحصول
ولا معنى لاحالته على المشيئة ثم ذلك المعنى يجوز عليه التغير
بحدوث ما ينافيه والعياذ بالله تعالى فيبقى ذلك المومن السعيد

وان ابد بالايمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة في الاخرة
والثمرات من دخول الجنة ونحوه فهو اي هذا المعنى في مشيئة
غير معلوم لنا لا قطع منا بحصوله لمومن الان في الحال بل ان
ما نعلمه هو مجرد حصول الايمان واما كونه يترتب عليه النجاة
والثمرات فراجع الى علم الله وارادته من قطع بالحصول حصول
الايمان اراد المعنى الاول الحاصل في الحال فقال لا ينبغي ان يقول
ان شاء الله ومن فوض حصول الايمان الى المشية بقوله ان شاء الله
فلم يقطع بالحصول اراد المعنى الثاني الذي يترتب عليه الثمرات
فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد فكان الخلاف لفظيا
والا فلا خلاف في القطع بحصول صفة الايمان في الحال وفي ان
ايمان الموافاة غير معلوم لنا بل هو مرجو من كرم الله سبحانه ومن
كتب انه مومن بهذا المعنى فهو سعيد لا يشقى ومنها ارسال الله
سبحانه الرسل والرسل جمع رسول فعول من الرسالة بمعنى مفعول
وهي اي الرسالة في عرف المتكلمين سفارة العبد بين الله وبين
ذوي الالباب اي العقول وهم المكلفون من خليقته من
الثقلين يزيح الله سبحانه بها اي السفارة عللهم اي ذوي
الالباب يعني يكشف لهم بها عن وجوه مصالحهم التي تنتظم بها
احوالهم فيما قصرت عنه عقولهم ولم تف بادراكه قواهم من
مصالح الدنيا والاخرة فالعقول وان ادركت المصالح في الجملة
الا ان معظمها مما يخفى عليها فكان من اللطف ارسال الرسل
لبيانها وذكر مبادئها وغاياتها لئلا يكون للناس على الله حجة بعد

الرسل

الرسل وقد عرفت لفظ النبي والرسول في عرف الكلام في صدر
هذا الكتاب عند قوله والنوع الثاني خبر الرسول وفي شرح المقاصد
وقد يختص اي الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من
النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل
على عدد الكتب فقيل يكون له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفي الارسال
حكم اي مصلحة وعاقبة حميدة اي محمودة وفي هذا الذي
ذكره المصنف اشارة الى ان الارسال ارساله سبحانه الرسل الى
الخلق واجب بمعنى يجوز في حقه تعالى لا بمعنى الوجوب على الله
تعالى كما هو مذهب المعتزلة بل بمعنى ان قضية الحكمة اي
الحكمة المقتضية للمصالح وكونه سبحانه حكيما يقتضيه اي الارسال
لما فيه من الحكم والمصالح التي ينتظم بها امر المعاش والمعاد وهذا
ما قرره كثير من مشايخ ما وراء النهر وميل الشارح الى خلافه لانه
لا معنى للوجوب بهذا المعنى الا ما تريده المعتزلة حيث قالوا
بان ما تقتضيه الحكمة واجب الوقوع ممتنع الترك لما انه يحسن فعله
ويقبح تركه قال الشارح فالحق ان البعثة لطف من الله سبحانه ورحمة
يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف
وليس الارسال بممتنع عقلا كما زعمت السمنية والبراهمة
وفي شرح المقاصد ومنهم من قال بعدم الاحتياج اي للرسالة
كالبراهمة وفي التبصرة ان السمنية والبراهمة انكروا الرسالة
لما ان الخبر ليس من اسباب المعارف ولا الارسال بممكن بيتوى

طرفاه من الوجود والعدم بل ممكن راجح وجوده على عدمه
لا ان وجوده وعدمه على السوا كما ذهب اليه بعض المتكلمين
فى التبصرة انهم جميع متكلمي اهل الحديث سوى ابن عباس
القلانسي اشار المصنف الى وقوع الارسال وتحققه والى
فايدته المترتبة عليه والى طريق ثبوته بالمعجزة والى
تعيين بعض من ثبت رسالته بطريقه القطعي فقال وقد ارسل
الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين اى مخبرين بما يسر
لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين والانذار
التحذير لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان
ذلك الذي يحصل به البشارة والانذار مما لا طريق للعقل اليه
اى الى معرفته لعجزه وقصوره وان كان له طريق الى معرفة بعضه
فبانظار دقيقة تتيسر تلك الانظار لاحد الا الواحد
بعد واحد من افراد العقلا ان اتفق وقوع ذلك ولا يكون
الا على سبيل الاجمال ولا يحصل به نفع عام ومبينين عليهم السلام
للناس ما يحتاجون اليه في المعاش من امور الدنيا وفي
المعاد من امور الدين فانه تعالى خلق الجنة والنار لاهل
الايمان والطغيان واعد فيهما اي الجنة والنار الثواب
والعقاب وتفاصيل احوالهما من الحقائق النوعية
والمقادير والدوام ونحو ذلك وطريق الوصول الى الاول
وهو الثواب وطريق الاحتراز عن الثاني وهو العقاب
مما لا يستقل به اى بمعرفته العقل فدعت الحاجة الى ارسال الرسل لبيان

ذلك

وطريق

ذلك وهذا يتعلق بامور الدين وكذا خلق الله تعالى الاجسام
النافعة والاجسام الضارة ولم يجعل سبحانه للعقول
ولا للحواس الباطنة والظاهرة الاستقلال بمعرفتهما
اي الاجسام الضارة والاجسام النافعة من حيث كونهما
كذلك وهذا فيما يتعلق بامور الدنيا وكذا جعل سبحانه القضايا
ومراده الامور التي عليها فتصير قضايا منها اي قضايا ما هي
ممكنات وجود ممكن منها وعدمه غيب عنا لا طريق للعقل
الى الجزم باحد جانبيه المذكورين لان العقل انما يدرك
امكانه بضرورة او نظر واذا كان غيبا عنه فلا طريق الى
ادراك وجوده او عدمه الا النقل ومنها اي القضايا ما هي
واجبات نظرية او ممتنعات نظرية لا يظهر وجوبها او
امتناعها للعقل الا بعد نظر من العقل دايم اي ازمنة
كثيرة وبحث كامل يحتاج في تحصيل شروطه وايمانه
الى مدد ومدد بحيث لو اشتغل الانسان به اى النظر والبحث
لتعطل اكثر مصالحه اي الانسان فيما لا بد منه وربما دعت
الضرورة الى معرفة ما ذكر فكان من فضل الله سبحانه لا بطريق
الوجوب ارسال الرسل عليهم السلام الى الامم لبيان ذلك
الذي لا بد منه في امور الدين والدنيا كما قال تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين ويعلم من ذلك ان بعثة كل رسول رحمة ولكن
بمشقة ليفوت معها بعض المصالح بعثته عليه السلام محض الرحمة
والحاصل ان ما لا بد منه ما يقصر العقل عن ادراكه ومنه

مايذكر ولكن بمشقة يفوت معها بعض المصالح فكان الارسال
رحمة ولطفا وايدهم اي الانبيا بالمعجزات الناقضات
للعادات والعادة هي الامر المستمر لحكم الذي يجوز العقل
تبدله فنقض العادة تبدل حكمها المستمر بتغير من غير سبب
ظاهر ويسمى ذلك خرقا للعادة والمعجزات جمع معجزة وهي
امر يظهر وجوده بخلاف العادة على وجه النقض لها
على يد مدعي النبوة من الرجال على الراجح ويكون ظهوره
عند تحدي مدعي النبوة المنكرين لنبوته على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله اى بمثل ذلك الامر ولذلك سمي
معجزة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز لكنه استعير لاظهاره
ثم اسند مجازا الى ما هو سببه وهو الامر الناقض للعادة
واشتق له منه اسم فاعل ثم نقل الاسم عن الوصفية الى
الاسمية فالتا للنقل كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في
العلامة والخوارق المتعلقة بالبعثة اما معجزة او ارهاص
اي تاسيس للبعثة كالخارق المشتهر السابق عليها المشعر
بها او كرامة كالخارق الصادر منه قبل زمان مظنة البعثة
ولم يشتهر ولم يشترط التحدي يسمى الكرامة كالولي واطلاق المعجزات
على الارهاصات من باب التغليب وجوزوا ظهور الخارق
على يد المتاله دون المتنبي لقيام البرهان القاطع على كذب
المتاله واما السحر والشعبذة فذكر بعض المحققين ان
اسبابه العادية تخفى فلا تكون ناقضة للعادة بخلاف

المعجزة

المعجزة التي يؤيد الله بها النبي تصديقا له وذلك التاييد
لا بد منه لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب على الامة قبول
قوله ولما بان وتميز الصادق في دعوى الرسالة وهو النبي من
الكاذب في دعواها وهو المتنبي وعند ظهور المعجزة منه على
وفق دعواه يحصل لمن علم بذلك الجزم بصدقه في دعوى النبوة
وانما قيد بقوله على وفق دعواه لان من ادعى النبوة وقال اية
صدقي نطق هذا الجماد فنطق بانه كذاب لا يثبت بذلك دعواه
ومن ثم اخذ ذلك بعضهم في تعريف المعجزة ثم حصول ذلك الجزم
انما هو بطريق جري العادة المستمرة بان الله سبحانه يخلق
في العالم بظهور المعجزة العلم والجزم بالصدق صدق مدعي
النبوة في دعواها عقيب ظهور المعجزة والعلم به وان كان
عدم خلق العلم والجزم بالصدق عقيب ظهور المعجزة ولكن
الله سبحانه اجرى عادته بخلق ذلك عقيب ظهورها كما اذا ادعى
من الناس بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم
قال مدعي هذه الرسالة للملك ان كنت ان كنت انا ايها
الملك صادقا في دعوى الرسالة منك اليهم فخالف عادتك
في جلوسك المستمر في مكانك وقم من مكانك ثلاث مرات
ففعل الملك ذلك فانه يحصل للجماعة علم ضروري لا يتوقف
على نظر عادي لما ان الله سبحانه اجرى العادة بخلق العلم
المذكور عقيب مثل ذلك بصدقه اى مدعي الرسالة في
مقالته وان كان الكذب في هذه الدعوى ممكنا في نفسه

اذ لا ينافي امكان كذبه عقلا الجزم والعلم بصدقه **فان الامكان**
الذاتي للشيء **بمعنى التجويز العقلي** اي بمعنى ان العقل يجوز
وقوع ذلك الشيء بالنظر الى ذاته **لاينافي حصول العلم القطعي**
بعدم وقوعه والجزم بوقوع ضده فكذب مدعي رسالة
الملك جايز في نفسه وبالنظر الى ذاته مع كون العلم بصدقه
قطعيا ضروريا وههنا **لعلمنا** القطعي العادي **بان جبل**
احد مثلا باق على كونه حجرا **لم ينقلب ذهبا مع امكانه**
اي الانقلاب **في نفسه** بمعنى ان العقل يجوز انقلابه ذهبا بالنظر
الى ذاته ولاينافي ذلك علمنا بانه لم ينقلب ذهبا وجزمنا
بذلك **فكذا ههنا** في المقام **يحصل العلم بصدقه** اي مدعي
الرسالة **بموجب العادة** التي اجراها الله سبحانه بخلق العلم
المذكور **لانها** اي المعجزة **احد طرق العلم** واسبابه المفضية
اليه **كالحس** الذي هو احد طرق العلم بالمحسوس كما اجرى الله العادة
بخلق العلم بذلك المرئي عقيب تعلق الحس البصري من غير
تاثير للحس في ذلك العلم اجرى الله العادة بخلق العلم بصدق
مدعي النبوة عقيب ظهور المعجزة على يده من غير تاثير للمعجزة في ذلك
العلم وكما انه يمكن ان لا يخلق تعالى العلم بالمرئي عقيب صرف
الباصرة اليه ولاينافي ذلك حصول العلم القطعي به كذلك
يمكن ان لا يخلق الله العلم بصدقه **ولا يقدح في ذلك العلم**
القطعي الضروري بصدقه **امكان كون المعجزة** اي الامر الناقض
للعادة **من غير الله تعالى** بان يستند الى المدعي لخاصية

في نفسه

في نفسه او مزاجه او لاطلاع منه على خواص بعض الاجسام فيتخذها
ذريعة الى بعض اغراضه فالمراد بكونها عن غيره تعالى ما ذكر ونحوه
لا انها لا تكون بخلقه تعالى **او امكان كونها** اي المعجزة عن الله تعالى
ولكن **لا لغرض التصديق** اي لا لارادة تصديق مدعي النبوة
او امكان كونها لتصديق الكاذب في دعوى النبوة **الى غير**
ذلك من الاحتمالات التي يجوزها العقل كامكان كونها للتصديق
في بعض ما يدعيه من الاحكام دون البعض او لتصديق مدعي اخر او
كونها انما وقعت لا لمعنى لانها احتمالات متلاشية عن دليل **كما لا**
يقدح في العلم الضروري الحسي المستفاد من اللمس **بحرارة النار**
اذ العقل يجوز ذلك **بمعنى انه لو قدر عدمها** اي حرارة النار
لم يلزم منه اي ذلك التقدير **محال** اذ كل ما يلزم من فرضه
محال فهو ممكن والمعنى ان امكان منافي الشيء لاينافي العلم الضروري
بذلك الشيء الا ترى ان التصديق بان النار حارة المستفاد
من الحس لاينافي امكان كونها غير حارة فلاينافي امكان ما
ذكر في المعجزة العلم الضروري بالصدق ولا يقال لا يمكن كونها
لتصديق الكاذب لما تقدم تقريره من انه لا يجوز ظهور المعجزة
على يد كاذب لانا نقول المراد من ذلك انه لا يقع حتما لا انه
غير ممكن في نفسه لكن ظاهر كلام الماتريدية امتناع ظهور الخارق
على يد الكاذب واعلم انهم يريدون بالعلم العادي ما يحتمل
ما يحتمل النقيض كالعلم بكون الجبل حجرا مع تجويز العقل انقلابه
ذهبا ويريدون بالعلم العادي ايضا ما جرت العادة بان الله

خلقه مع سببه الظاهر كمن حس او حدس او نظر سوا
احتمل متعلقه النقيض اولا والعادي بالمعنى الاول لا خلاف
فيه واما بالمعنى الثاني ففيه خلاف الفلاسفة لانهم يقولون
بتاثير الاسباب وخلاف المعتزلة لانهم يقولون بالتوليد
وفي شرح المواقف اذ دلالة المعجزة على الصدق عادية
لا عقلية اذ العقلية لا يتصور فيها انفكاك الدلالة كما
في دلالة الفعل على وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة
حيث يتصور انها غير دالة على الصدق وصرح في شرح
المواقف وغيره بان معنى كونها عادية اجرى الله العادة بخلق
العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة والعلم تارة يكون مع
تجويز العقل كونه لا يكون كذلك في نفس الامر كما في العلم بان
الواحد نصف الاثنين اذ لا يجوز العقل انه لا يكون كذلك
بحال من القطع والجزم في كل منهما فلا ينبغي ما تقدم تحقيقه
في التصديق وتفاوته واول الانبيا ادم واخرهم محمد عليهم
الصلاة والسلام اما ثبوت نبوة ادم فبالكتاب العزيز الدال
على انه اي ادم امر ونهي على البنا للمفعول اي امره الله ونهاه
قال الله تعالى وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة
وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة مع
القطع بانه لم يكن في زمنه وخصوصا في حال الامر والنهي المذكورين
نبي اخر غيره فهو اي ذلك الامر والنهي بالوحي من الله اليه
لا غير الوحي ضرورة ان ذلك اما ان يكون شفاها او

بواسطة

بواسطة الملك او النبي والاخير منتف فتعين الاولان او
احدهما ولا معنى للنبوة الا ذلك وكذا السنة فقد اخرج
الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه عن ابي امامة ان رجلا قال
يا رسول الله انبي ادم قال والاجماع سلفا وخلفا على نبوته
فانكار نبوته على ما نقل عن البعض الذي لا يعتد به يكون
كفرا لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع لكن الامر والنهي المتلو
قبل الاجتبا وحصول النبوة انما كان بالاجتبا او بعده على
الراجح واما نبوة سيد المرسلين نبينا محمد ابن عبد الله
ابن عبد المطلب ابن هاشم ابن عبد مناف ابن قصي ذوي
اللولو المرفوع في بني لوي والفرع المنيف في عبد مناف
ابن قصي محمد خير بني هاشم ، فمن تميم وبنو دارم ، وهاشم
خير قريش وما ، مثل قريش في بني ادم ، فانه صلى الله عليه وسلم
ادعى النبوة واظهر المعجزة وكان ابتدا ذلك في قومه بمكة
على راس الاربعين واما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر
ولا اختلاف لاحد في ذلك واما اظهار المعجزة فلوجهين احدها
انه عليه السلام اظهر القران الكريم كلام الله تعالى وتحدى به
اي الكلام البلغا من قريش وغيرهم مع كمال بلاغتهم ونهاية
فصاحتهم فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه ولم يقدروا
على المقاومة بحيث شعورهم ماهم كما قال صاحب الكشاف
مع تهالكهم والقايهم بايديهم الى التهلكة على ذلك الذي
طولبوا به من المعارضة حتى انهم لما عجزوا عن ذلك اصلا

وراساً خاطروا بمهجهم في الوغى واعرضوا عن المعارضة
بالحروف والمقال الى المقارعة بالسيوف والنصال ولم
ينقل عن احد منهم مع توفر دواعي المعارضة من كمال
بلاغتهم والالحاح عليهم في طلب المعارضة على سبيل الافحام
الاتيان بشيء من المثال مما لا يدانيه اي القران في فصاحة
او بلاغة فدل ذلك الاعجاز قطعا على انه اي القران من
عند الله تعالى معجزة باقية الى يوم القيامة وعلم به اي
القران صدق دعوى النبي عليه السلام في نبوته وجميع ما
اخبر به علما قطعيا يقينيا ضروريا عاديا كما مر تقريره ولا
يقدح فيه اي في العلم المذكور شيء من الاحتمالات العقلية
التي سبق التنبيه عليها كما هو شان سائر العلوم العادية
التي اجرى الله العادة بخلقها عقيب اسبابها الظاهرية
ولا يقدح في كونها علوما قطعية شيء من الاحتمالات العقلية
الا ترى ان التواتر يفيد العلم الضروري مع تجويز العقل
النقيض ومعنى قولهم في التواتر انه لا يجوز العقل تواطؤ
الناقلين على الكذب انه يحكم حكما جازما بصدقهم لانه
يحكم بامتناع التواطؤ المذكور لانه امر ممكن في نفسه وثانيهما
اي الوجهين لاظهار المعجزة انه نقل عنه عليه السلام من
المعجزات والامور الخارقة للعادة بطريق الشهرة
والاحاد ما يجب القطع به في الجملة لانه بلغ القدر المشترك
منه اي من المنقول اعني بالقدر المشترك الذي تواتر ظهور

المعجزة

المعجزة على الاطلاق والاجمال حد التواتر المفيد للعلم الضروري
بذلك وان كانت تفاصيلها اي المعجزات مروية احادا وبعضها
بطريق الشهرة والمشهور احد قسمي المتواتر بيان ذلك ان
رواة المعجزات بلغوا يقينا عدد التواتر وقد اتفق
الكل على الاخبار بظهور المعجزة الذي هو القدر المشترك
من المعجزات انشقاق القمر وتسليم الحجر وكلام الضب
والغزالة والجمل وحنين الجذع ونبع الماء من بين اصابعه
الشريفة ومجيء الشجرة التي دعاها فجاءت تشق الارض
والتقاء الشجرتين لحاجته وشاة ام معبد وتظليل الغمامة
وتكثير الازواد القليلة وفيضان بير الحديبية بسهم
من كنانته ورد عين قتادة ورمي المشركين يوم بدر
بكف من الحصا فانهزموا لا يلوون على شيء ونزل وما
رميت اذ رميت والاسرا ورفع الاصنام من ظهر الكعبة بادنى
اشارة واخباره بالكوائن المستقبلة نحو قوله للزبير
لتقاتلنه وانت ظالم له وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية
واخباره بظهور دينه على الدين كله وقوله لعلي انه يقتله
اشقى الاخرين وانه يخضب هذه من هذه واخباره بقتل النهروان
وذوي الثدية وقوله لعايشة تنبحها كلاب الحوب واخباره
عن بني امية بر في منبره وقوله للانصار ستلقون بعدي
اثرة واخباره بمجيء الفتن كقطع الليل المظلم وبافترا ق
امته على نيف وسبعين فرقة وقوله للعباس في الاسارى فاين

الجمال الذي اعطيته ام المعضل واخباره عن ناقته لما ضلت
والكتاب الذي مع الظعينه ووقوفه على ابي سفيان ورفقته
يوم الفتح واخباره عن قاتليهم وقوله لابي ذر تموت غريبا
بالربذة وما بارك فيه من الاقوات تبقى دهرا طويلا يوكل منه
ولا يفنى الى غير ذلك مما لا يضبطه حسبان ولا يحصيه ديوان
فالقدر المشترك من ذلك متواتر كشجاعة علي وجود حاتم
الطائي فان رواة الجزئيات في ذلك بلغوا حد التواتر
واتفقوا على الاخبار بالقدر المشترك وهي اي المعجزات كثيرة
جدا مذكورة بطرقها في كتب السير والتواريخ والتفاسير
ونحوها على التفصيل وقد كان من ارباب البصاير من يومن
بمجرد مشاهدة طلعته الشريفة قال عبد الله ابن سلام فلما
لم يكن الا ان رايت وجهه فعلمت انه ليس بكذاب وقد تمسك
ارباب البصاير على نبوته صلى الله عليه وسلم بوجهين
احدهما امور متواترة نقلت الينا من احواله قبل النبوة
وحال الدعوة وفي ابتدا امر النبوة وبعد تمامها من الكمالات
الباهرة والفضايل والفواضل المتكاثرة على ما اشارت
اليه خديجة الكبرى كلا لا يخذلك الله ابدا الى اخره وما تواتر
نقله من اخلاقه العظيمة التي اخبر بها القران واحكامه
الحكيمة الدالة على تمام حكمته وانواع معرفته واقدامه حيث
يحجم الابطال ويعز المقدام كيوم حنين حيث ولوا مدبرين
الا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوالله ما رجعت لنا راجعة

حتى

حتى راينا الاسارى ملقفين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
بعض الصحابة كنا اذا اشتد الباس اتقينا برسول الله صلى الله
عليه وسلم وكان يكون في اول الخيل اذا حصل الفزع بالمدينة وربما
عدا الى الفزع وحده فرده ورجع فراى الناس وقال لن تراعوا
ووثوقه بعصمة الله حيث ترك الحرس لما نزل والله يعصمك من
الناس في جميع الاحوال حتى في المخاوف ومظان وثوب
الاعدا ونحو ذلك وثباته على حاله من السكون والوقار وحسن
الهيئة وعدم تغير البشرية لدى الاهوال الهايلة والخطوب
الشديدة فلا ياخذه في الله لومة لايم ولو مجتهدة في اظهار
اعلام الدين وايوا المستضعفين من المومنين والقيام بلوازم
الرسالة واعبا النبوة والصدع بالحق والاعراض عن المشركين
الى غير ذلك من الاحوال السعيدة والصفات الحميدة بحيث
لم يجد اعداوه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على الطعن فيه
فيه مطعنا ولا شانية مطعن ولا وجدوا الى القدح فيه سبيلا
ولا تغيرا ولا فتيلا وناهيك بحديث هرقل مع ابي سفيان وما
اعترف به حال شدة عداوته له من اوصافه السنية واخلاقه
البهية وكفى ذلك شاهدا على نبوته فان العقل يجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور الفاضلة والكمالات من غير الانبيا
عليهم السلام ويقطع بانه يمتنع ان يجمع الله هذه الكمالات في حق
من يعلم انه يفتري عليه سبحانه ثم يمهله انه يفتري عليه ثلاثا وعشرين
سنة بمكة والمدينة يظهر دعواه ويحكم قواعدها واحكامها

ثم يظهر دينه على ساير الاديان وينصره على جميع اعدائه ويحيى
اثاره من الاقوال والافعال بعد موته ناسخ الاديان باقية
الى يوم القيامة فلا ريب في انه من علو شانه انه النبي الاكمل
والرسول الافضل وشريعته اتم الشرايع وامته خير امة من
متبوع وتابع وثانيهما اى وجه ارباب البصاير انه صلى الله
عليه وسلم ادعى ذلك الامر العظيم من النبوة العظمى بين
اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم قبل ذلك
فبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع قال
تعالى هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم
اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واتم مكارم
الاخلاق ونهى عن ملايمها وقال له بعض وجوه العرب لما
دعاهم الى الاسلام ما احسن ما تدعوا اليه ثم العقبة الى قومه
وقال ان والله ليامركم بمكارم الاخلاق وينهاكم عن ملايمها
واكمل صلى الله عليه وسلم كثيرا من الناس من اصحابه بالفضايل
العلمية والعملية فاستكملوا الحكمة من حيث النظر والعمل
ففازوا بالكمال والزكاة وكمالات الصحابة اكثر من ان تحصى
واكثر من ان تستقصى ونور عليه السلام العالم بعد الجهالة
بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى كما وعده دينه
على الدين كله على ان هذا وحده واف بالمطلوب فقد كان
عليه السلام يخبر لك المشركين قبل ظهور هذا الدين والاديان
متكثرة من الشرك وغيره منتشرة فى المشارق والمغارب

واصنام

واصنام المشركين على ظهر الكعبة وللمشركين الاستيلاء حتى
انهم اخرجوه عليه السلام من مكة فلم يزل هذا الدين يعلوا
والاديان تسفل الى ان اضمحلت وتلاشت وخصوصا الشرك
ببلاد العرب وظهر على جميعها دين الاسلام وصار اهله
هم الناس وعلماؤهم الاساس وملوك اصحاب الشوكة
والاستيلاء وامراؤه ذوا السطوة والاستعلاء وكان عليه
السلام يتلوا هذه الاية منفردا واهل الشرك هو الجم الغفير
عددا وعددا ولا معنى للنبوة والرسالة الا ذلك الامر العظيم
الذى ادعاه وترتب عليه هذه الاثار المقتضية لتحققه
قطعا واما كونه اخر الانبياء وصاحب الرسالة العامة
فلانه اذا ثبت نبوته وقد دل كلامه فى احاديث كثيرة
وكلام المنزل عليه على انه خاتم النبيين قال تعالى ولكن رسول
الله وخاتم النبيين ودل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه مبعوث
الى الانس والجن كافة الناس قال تعالى قل يا ايها الناس انى رسول
الله اليكم جميعا بل مبعوث الى الانس والجن بدليل سورة الجن وحديث
ابن نصيبين رواه ابن مسعود ثبت انه اخر الانبياء بالدليل الخاص
وان نبوته عامة بالدليل العام والخاص لا يخص نبوته
العرب كما زعم بعض النصارى وبعض اليهود بهتهم الحجج
من الكتب المنزلة فلم يسعهم الا انكار محمد والى اثباتهم على
وجه التخصيص فان قلت قد ورد فى الحديث نزول عيسى عليه
السلام بعده عليه السلام الى الارض كما اخرجه الشيخان وغيرهما

من طرق كيف يكون نبينا عليه السلام اخر الانبيا قلت نعم ينزل
لكنه اي عيسى عليه السلام يتابع نبينا عليه السلام فيعمل بشريعته
لا شريعته اى عيسى عليه السلام قد نسخت بشريعتنا الطاهرة
عليها فاذا كان كذلك فلا يكون اليه اى عيسى من الله وحي ولا
يكون له نصب احكام لان احكام شريعتنا باقية الى القيامة
ولا معنى لكون نبينا اخر الانبيا الا انه لا يبعث بعده نبي
حتى لو احيى الله كثيرا من المرسلين فعملوا بشرعنا لا ينافي ذلك
كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين بل يكون عيسى عليه السلام
اذا نزل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على امته ثم الاصح
انه يصلي بالناس ويومهم مع دون كونه ملو الخليفة والامام
ويقتدى به اى عيسى عليه السلام الامام محمد المهدي الذي بشر
بظهوره النبي عليه السلام من ولد فاطمة عليها السلام ويكون اليه
الامامة قبل نزول عيسى فاذا نزل عيسى سلم اليه الامر على الاصح
خلافا لمن زعم ان عيسى عليه السلام يقتدى به والامامية يعتقدون
وجوده الان وانه مختف من الاعدا وانه اخر الايمة الاثنى عشر وهو
من ولد الحسين واولهم امير المومنين علي كرم الله وجهه واخرهم
محمد المهدي المنتظر ولهم في ترتيبهم اختلاف واستقر رايهم
على ان الامامة انتهت الى جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه على المرتضى ثم ابنه حسن الزكي ثم ابنه محمد المهدي فالاصح
اقتداوه بعيسى عليه السلام لانه افضل من المهدي قطعا فامامته
اى عيسى عليه السلام اولى من امامة المهدي كما هو ظاهر وقد روي
بيان

وقد روي بيان عددهم اي الانبيا في بعض الاحاديث على
ما روي ان النبي عليه السلام عن عدد الانبيا فقال مائة الف
واربعة وعشرون الفا اخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث
ابى ذر وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا قال
الحافظ الجلالي لم اقف عليها والاولى ان لا يقتصر فيهم
على عدد في التسمية فقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك
وايضا لا يومن في ذكر العدد عدد الانبيا ان يدخل فيهم
من ليس منهم ان ذكر لهم عدد اكثر من عددهم او يخرج
منهم في ذكر العدد من هو منهم ان ذكر عدد اقل من عددهم
وعلى التقديرين يجوز الاخبار باسم ذلك العدد عنهم غير
مطابق فيحترز عنه يعني ان خبر الواحد المروي في
عددهم على تقدير اشتماله على جميع الشرايط المقتضية
لصحته المذكورة في كتب اصول الفقه في بيان اقسام السنة
لا يفيد ذلك الخبر الا الظن بمضمونه ولا عبرة بالظن
في باب الاعتقادات وانما يعتبر في العمليات ومعنى ذلك
ان الاعتقاد الذي لا يطالب المكلف به شرعا لا عبرة بالظن
فيه بمعنى انه لا يلزم اعتقاد ما يفيده الدليل الظني والا
كان مطالبا به فانه يجب عليه اعمال دليله بحسبه وان كان ظنيا
وفي شرح المقاصد وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب
الاعتقاديات فان اراد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم
ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اراد انه لا يحصل الظن

بذلك الحكم فظاهر البطلان انتهى وفيه نظر لحصول الجزم بالحكم
من الدليل الظني بل قد صرحوا بان البرهان القاطع لا ينتفع
به العامة لقصورهم عن ادراكه وانما ينتفعون بالخطابيات
كما سبق فكان مراده انه لا يلزم حصول ذلك من الدليل الظني
او انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يلزم اعتقاد ما افاده
هذا الدليل الظني المروي لجواز خصوصا اذا اشتمل على
اختلاف رواية لانه يضعف فيه الظن وكذا اذا كان القول
بموجبه اي الخبر مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب كما هو ههنا
وهو اي ظاهر الكتاب ان بعض الانبيا لم تذكر للنبي عليه السلام
لان الله تعالى يقول ومنهم من لم نقصص ومن المعلوم انه صلى
الله عليه وسلم علم عددهم من اعلام الله له وانما قال ظاهر الكتاب
لاحتمال ومنهم من لم نقصص عليك بذكر اسمه فلا ينافي ذلك
اعلامه بعددهم جنح المصنف الى انه لا يقتصر في تسميتهم
على عدد معين لانه يحتمل العدد كما ذكر مخالفة الواقع
في نفس الامر من عددهم وهو اي احتمال المخالفة عد النبي عليه
السلام من غير الانبيا على تقدير النقص او عد غير النبي من الانبيا
على تقدير الزيادة بنا على ان اسم العدد كما هو الراجح اسم خاص
في مدلوله لا عام فيه والخاص لا يحتمل الزيادة ولا النقصان
لان دلالته قطعية فقولنا في الكيس مائة درهم دال على انه
لا يكون فيه اكثر من ذلك ولا اقل وكلهم اي الانبيا عليهم السلام
كانوا مخبرين بالاحكام مبلغين ما انزل اليهم من ربهم عن الله

لان

لان هذه الاخبار والابلاغ معنى النبوة التي هي انباء عن الله والرسالة
التي هي سفارة بين الله والعباد صادقين في اخبارهم قطعا ناصحين
للعباد جزما لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة لو لم يكونوا
كذلك عليهم السلام وفي هذا الذي ذكره اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ
الاحكام وارشاد الامة لان العصمة عن الكذب فيه آكد اما
كونهم معصومون عن الكذب مطلقا عمدا فبالاجماع واما سهوا
سهوا فعند الاكثرين وهو اللائق بمناصبهم الشريفة وفي عصمتهم
عن سائر الذنوب اي بقيتها تفصيل وهو اي التفصيل انهم
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع ايضا لانه
يقتضي النفرة كالكذب وكذا معصومون عن تعمد الكبائر عند
الجمهور من ائمة المحققين خلافا للحشوية ولا اعتداد بهم لقصورهم
عن ادراك وجوه الدلالة من الادلة وانما الخلاف بين المتكلمين
في ان امتناعه اي تعمد الكبائر ثابت بدليل السمع وعليه الاكثر او
العقل او العقل وعليه المعتزلة بنا على قاعدة الحسن والقبح
ووجوب الاصلح واجمعوا على امتناع تعمد الكذب عقلا
فيما يرجع الى التبليغ لدلالة المعجزة على ذلك واما صدور
الكبائر سهوا فجوزه الاكثرون والمختار خلافه وفاقا للجبائي
ومثل الخطا في التاويل واما الصغائر فيجوز صدورها عمدا
عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه القائلين بامتناع صدور
المعصية منهم على وجه العمد صغيرة كانت او كبيرة عقلا ويجوز

صدور الصغاير سهوا بالاتفاق الا ما يدل منها على الخسة والدناءة
كسرقة لقمة والتطفيف في الكيل بحبة فان ذلك لا يجوز صدوره
منهم لكن المحققين من الاشاعرة والمعتزلة والجاحظ اشترطوا
في الصغيرة الصادرة سهوا الى ان ينبهوا اي الانبيا عليهم السلام
عنه اي فعل الصغيرة والحاصل انهم وان جاز عليهم فعل الصغيرة
سهوا لا يتركون بل ينبهون فينتهون هذا الذي ذكره من احكام
العصمة كله محله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله
اي الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة منهم عندنا
وذهب المعتزلة الى امتناعها عقلا اي الكبيرة قبل الوحي
كبعده لانها اي الكبيرة يوجب صدورها النفرة عنهم المانعة
عن اتباعهم وقبول قولهم فتفوت مصلحة البعثة والمقصود من
الرسالة والحق عند المحققين منع ما يوجب حصول النفرة عنهم
مطلقا ذنبا كان اولا كعهر الامهات والفجور اي ارتكاب الفاحشة
والاتصاف بالغلظة والفظاظة وتعاطي الحرف الدنية والبرص
والجذام ونحو ذلك والصغاير الدالة على الخسة كما مر ذمنع الشيعة
وهم طوايف كثيرة صدور الكبيرة والصغيرة منهم مطلقا
قبل الوحي وبعده لكنهم اي الشيعة جوزوا عليهم اظهار
الكفر اي التلبس بشعاره تقية خوف الهلاك ونسبوا لان
ابتدا الدعوة مظنة ذلك فيودي الى انسداد باب الابلاغ اذا
تقرر هذا المذكور من الاحكام فما نقل عن الانبيا مما يشعر بكذب
او معصية في الجملة فما كان من ذلك منقولا بطريق الاحاد فمردود

لان

٢٢

لان نسبة الراوي الى الخطا في النقل اولى من نسبة المعصية الى المعصوم
وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ويجب تاويله
ان امكن صرفه والا اي وان لم يكن ذلك فمحمول ما نقل من ذلك
باسم المعصية على ترك الاولى اذا ترك الاولى منهم بالنسبة الى
مراتبهم الشريفة مما يسمى ذنبا ومعصية فقد قالوا حسنات
الابرار سيات المقربين او محمول على كونه اي ذلك المنقول
صدر قبل البعثة او سهوا او صغيرة واستعظم منهم وتفصيل
ذلك المبحث وتلك الاحكام المتعلقة بهذا المقام مذكور في
الكتب المبسوطة ثم حقيقة العصمة ان لا يخلق الله سبحانه
فيهم ذنبا على استناد الاشيا كلها في وجودها الى الفاعل المختار
واما عند الحكما فهي ملكة تمنع من ارتكاب الذنب وتحصل بالتدرج
فيكون حالا ثم تصير ملكة راسخة في النفس وذهب البعض الى
انها خاصة في النفس والبدن يمتنع بها صدور الذنب ورد بانه
لو كان كذلك لما استحقوا المدح بتركه ولما كلفوا بذلك
واثيبوا عليه والاجماع على انهم مكلفون بترك المعاصي وافضل
الانبيا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس فيكون خير نبي بعث للناس ولا شك في
ان خيرية الامة الثابتة على بقية الامم انما هي بحسب كمالهم
اي هذه الامة في الدين الذي تلقوه من نبيهم وذلك الكمال
الثابت لهم تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه بلا ريب للجزم
بانهم لا يكونون خير امة من الامم الا و نبيهم افضل من نبي

تلك الامة والاستدلال على الافضلية بقوله صلى الله عليه وسلم
انا سيد ولد ادم ولا فخر اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة
استدلال ضعيف بالنسبة الى العموم لانه اي الحديث لا يدل
على كونه عليه السلام افضل من ادم لانه مما هو طا منه بل انما يدل
على كونه افضل من اولاده اي ادم عليه السلام والملايكة
عباد الله العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يومرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة
اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وانما دل
العقل على انهم لا يوصفون بذلك اذ الذكورة والانوثة
انما تكون في النوع المتناسل وما زعم المشركون عبدة الاصنام
من انهم بنات الله محال قطعا باجماع العقلا قال الله
تعالى وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا
خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون وهو اي قول المشركين
افراط في شانهم اي الملايكة وغلو في تعظيمهم بنسبتهم
اليه تعالى على هذا الوجه الشنيع كما ان قول اليهود فيهم
ان الواحد فالواحد منهم اي الملايكة قد يرتكب الكفر ويعاقبه
الله تعالى على ذلك بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم شانهم وقول
بعدم عصمتهم وكذا دعوى اليهود عداوة جبريل
وغيره من الملايكة وخير الامور الاوساط وبيس التفريط
والافراط

والافراط فان قيل اعتراضا على القول بعصمتهم ابليس قد
كفر ابليس وكان من الملايكة بدليل صحة استثنايه منهم
في قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس قلنا
في الجواب بل كان من الجن ففسق عن امر ربه كما قال تعالى ولم
يكن من الملايكة لكنه اي ابليس لما كان في صفة الملايكة من
باب العبادة ورفعة الدرجة لانه كان من اهل السما وكان
جنيا واحدا منفردا عن الجن مغمورا فيما بينهم اي الملايكة
صح استثناوه منهم حيث عد منهم تغليبا كيف وقد صرح
القران بانه من الجن وكونهم صنفا من الملايكة بعيد وايضا
كونه مخلوقا من نار ظاهر في جنيته لان الملايكة مخلوقون
من النور قال بعض المحققين الانسان جسم كثيف منفوخ
فيه الروح والملك جسم لطيف نوراني منفوخ فيه الروح
والجني جسم لطيف ناري منفوخ فيه الروح واما قصة هاروت
وماروت التي يعترض بها على عصمة الملايكة ايضا فالاصح
انهما ملكان لقوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل
هاروت وماروت لم يصدر عنهما الكفر ولا الكبيرة
من المعاصي وتعذيبهما على ما هو مذكور في الاخبار انما
هو على وجه المعاتبة لا المعاقبة كما تعاتب الانبيا
على الزلة والسهو ويستعظم ذلك منهم على ما سبق
تقريره وكانا يعظان الناس في تعلم السحر ويقولان
ما اخبر الله به عنهما انما نحن فتنة فلا تكفر واني يتهيان

عن الكفر ويصدر منهما ولا كفر في تعليم السحر ولا تعلمه
اذ لو كان تعلمه كفرا لما علمه الملكان الناس بل الكفر
في اعتقاده اي اعتقاد حله والعمل به اي السحر على وجه
اعتقاد تاثيره او حله او من حيث ارتكاب ما جعله الشرع
امارة الكفر وقد قالوا لا باس بتعلمه للاحتراز عنه ولله
تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها اي الكتب امره
ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله سبحانه وتعالى
اي كلامه الازلي واحد لا تعدد فيه وانما التعدد والتفاوت
بين الكتب المنزلة في النظم المقروء المسموع اذ اللسان
العربي غير العبراني وبهذا الاعتبار المتعلق بالنظم
كان الافضل اي افضل الكتب هو القرآن ثم التوراة والانجيل
والزبور افضل من بقية الكتب فكلامه تعالى واحد
ويتعدد بحسب النظم الدال عليه اي هذه الكتب التي بعضها
افضل من بعض كما ان القرآن الذي هو الكلام المتعين
كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل اذ لا يكون افضل
من نفسه ثم باعتبار القراءة المرتبة في النظم المنقسمة
الى السور والآيات وباعتبار الكتابة ايضا يجوز ان
يكون بعض السور منه افضل من بعض كما ورد في
الحديث الصحيح من تفضيل ام الكتاب وسورة الاخلاص
وقال صلى الله عليه وسلم لابي اتدري اي اية من كتاب
الله معك افضل الحديث وحقيقة التفضيل ههنا

ان

ان قراءته اي القرآن افضل من قراءة غيره من كتب الله لانه اي
القرآن انفع لقارئه لكونه اكثرها فائدة واعم عائدة اولانه
ذكر الله فيه اكثر من ذكره تعالى من باقي الكتب ثم الكتب السابق انزالها
قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها اي التكليف بذلك والتعبد
به والاعتقاد قال الله تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين
ونسخ به ايضا بعض احكامها العملية اذ لا يجوز نسخ الاعتقادية
والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما
شاء الله من العلا بالانتهاء الى البيت المعمور وسدرة المنتهى ودنى
فتدلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره
مبتدع او انكاره وادعاء استحالته اي المعراج يكون
باطلا لانه انما يبتنى على
اصول الفلاسفة من امتناع الخرق والالتيام على السموات ولا
فالخرق والالتيام على السموات جائز بل واقع عند اهل الحق
والاجسام العلوية والسفلية متماثلة مركبة من الجواهر الفردة
المتماثلة يصح على كل من الاجسام ما يصح على الاخر ضرورة التماثل
المذكور فاذا امكن خرق الاجسام السفلية امكن خرق الاجسام
العلوية والله تعالى قادر على الممكنات كلها فهو قادر على خرق
السموات وقد ورد السمع به فيجب تصديقه فقوله اي المصنف
في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام
اعتمادا على ما روي عن معاوية ابن ابي سفيان الاموي انه
سئل عن المعراج قال كان رؤيا صالحة اخرجه ابن اسحاق
وابن جرير وروي عن عائشة رضي الله عنهما انها قالت ما فقد

جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى
وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب عن هذه
الاية واثر معاوية بان المراد بالرويا فيهما الرؤيا بالعين
لا الروية المنامية والمعنى في قول ام المومنين ما فقد جسده
عليه السلام ليلة المعراج عن الروح بل كان جسده الشريف
مع روحه الشريفة وكان المعراج بالجسد والروح جميعا فكان
قولها للرد على من زعم انه في المنام وهذا ظاهر على ان يكون لفظ
الاثر ما فقد لكن الذي اخرجه ابن اسحاق ومحمد ابن جرير الطبري
ما فقدت وقوله اي المصنف بشخصه اشارة الى الرد على من
زعم انه اي المعراج كان بالروح فقط في اليقظة ولا يخفى على ذي
بصيرة ان المعراج في المنام او بالروح دون الجسد ليس
مما ينكر كل الانكار فلو كان كذلك لم ينكر كل الانكار واللازم
باطل لان الكفرة من قريش وغيرهم انكروا امر المعراج غاية
الانكار بل وانكره كثير من المسلمين الذين اسلموا من قبل ولم
يخالط الاسلام بشاشة قلوبهم كل الانكار وقد ارتدوا بسبب
ذلك الذي اظهره صلى الله عليه وسلم من امر المعراج وقوله اي المصنف
الى السما اشارة الى الرد على قول من زعم ان المعراج كان في
اليقظة بالروح والجسد لكنه لم يكن الا الى بيت المقدس كما
نطق به الكتاب العزيز قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه
من اياتنا وقوله ثم الى ما شا الله على الاجمال اشارة الى اختلاف

اقوال

اقوال السلف في ذلك فقيل نهاية المعراج الى الجنة وقيل الى العرش
وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسرا به صلى
الله عليه وسلم وهو توجهه عليه السلام من المسجد الحرام الى بيت
المقدس ثم الى المسجد الحرام بجسده الشريف يقظة في ليلة واحدة
قطعي ثبت بالكتاب العزيز الناطق به صريحا لا يسع مسلما انكاره
والمعراج به صلى الله عليه وسلم من الارض الى السما ثبت بحديث
مشهور كثير الطرق والالفاظ ومن السما الى الجنة او العرش
او علو ذلك ثبت بما روي احاد ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
انما راى ربه ليلة المعراج بفؤاده قال تعالى ما كذب الفؤاد ما
راى لا بعينه وهو مذهب ام المومنين عايشة رضي الله عنها ومذهب
ابن عباس وغيره انه راى بعيني راسه ثم الفرق بين المعراج مناما
وبالروح فقط يقظة محل نظر دقيق وكرامات الاوليا من هذه
الامة وغيرهم حق جوازا ووقوعا والولي هو العارف بالله
تعالى وصفاته بحسب ما يمكن ويؤيد علمه ذوقه ومن ثم تتفاوت
درجاتهم في العرفان قال الشارح ونحن على ساحل التمني نغترف
من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفنا فيه
العيان دون البرهان المواظب على الطاعات وشرط بعض
الاكابر الخروج من الخلاف ما امكن المجتنب عن المعاصي لا على وجه
العصمة بل ربما تصدر منه المعصية سئل الجنيد عن ذلك فقال
وكان امر الله قدرا مقدورا المعرض عن الانهماك في اللذات
الحسية والشهوات الحيوانية وفي التقييد بالانهماك اشارة

الى ان يدعا لا بس ذلك من المباح في الجملة. واما اللذات العقلية
الشاغلة عن المطلوب فهي كالحسية وكرامته ظهور امر خارق
للعادة يكون ظهوره من قبله غير مقارن ظهوره لدعوى
النبوة فالخارق جنس تحت المعجزة والكرامة والاستدراج فكونه
من قبله فصل عن الاستدراج وكونه غير مقارن لدعوى النبوة
فصل عن المعجزة فما لا يكون من الامور الخارقة مقرونا بالايمان
والعمل الصالح يكون استدراجا لظهور الخارق على يد المتالم والخارق
المؤكد لتكذيب الكاذب يسمى اهانة كما روي ان مسيلمة دعى لاعور
ان تصير عينه العورا صحيحة فصارت الصحيحة عورا فعمى وقد
تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن ويسمى
ذلك معونة فالخوارق خمسة معجزة وكرامة ومعونة واستدراج
واهانة وفي السحر والاصابة بالعين خلاف والحق الوقوع فضلا
عن الامكان واحتج منكرو السحر بقوله تعالى يخيل اليهم من سحرهم انها تسعى
اذ المخيل لا تحقق له وهو من الشعبذة فالوا وكانت الاصابة بالعين
في بني اسد وفسروا قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك
بابصارهم بذلك وما يكون من الخوارق مقرونا بدعوى النبوة
يكون معجزة كما مر تعريفه والدليل على حقيقة الكرامات ووقوعها
ما تواتر نقله وقوعه من كثير من الصحابة ومن بعدهم
من التابعين وغيرهم عصرا فعصرا بحيث لا يمكن انكاره
اي ما تواتر لان التواتر يوجب العلم خصوصا
تواتر الامر المشترك من ذلك فانه وان حصل نزاع في تواتر
الجزئيات

الجزئيات فلا نزاع في تواتر القدر المشترك على ما سبق بيانه
وان كانت التفاصيل على التواتر مروية احادا روي انه
كان بين يدي سلمان وابي الدردا قصعة فسبحت وسمعا
تسبيحها اخرجه البيهقي وابو نعيم كلاهما في دلايل النبوة
عن قيس وحديث بينما رجل يسوق بقرة اذ تكلمت اخرجه
الشيخان من حديث ابي هريرة وايضا الكتاب العزيز
ناطق بظهورها اي الكرامات من مريم عليها السلام كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم
انى لك هذا وحملها بعيسى عليه السلام وغير ذلك وبظهورها
من صاحب سليمان ابن داود عليه السلام قال تعالى قال الذي
عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
الاية وبعد ثبوت الوقوع وقوع الكرامة لا حاجة بنا الى
اثبات الجواز اي كونها ممكنة بدليل مستقل ضرورة ان الوقوع
يستلزم الجواز استلزاما بينا ثم اورد المصنف كلاما يشير
به الى تفسير الكرامة والى التفصيل لبعض جزئياتها المستبعد
الوقوع فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي
ومن قبله على اخاسي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
كاتيان صاحب سليمان وهو آصف ابن برخيا على الاشهر من اقوال
المفسرين المختلفين في اسمه ونسبه بعرش بلقيس ملكة سبا
قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة الى ذلك على وجه خرق العادة

كما في حق مريم عليها السلام فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا الاية
وهذا مبني على الصحيح من اشتراطا المذكورة في المبنى والمشي
على الما كما نقل عن كثير من الاوليا والطيران في الهوا كما
نقل عن جعفر ابن ابي طالب الطيار رضي الله عنه لكنه
انما سمي الطيار لاخباره عليه السلام عن طيرانه في الجنة عقيب
استشهاده بموتة بعد زيد ابي اسامة ثم استشهد بعده
ابن رواحة ثم اخذ الراية خالد ابن الوليد ففتح عليه وكما
نقل الطيران عن لقمان السرخسي وغيرهما من الاوليا
رضي الله عنهم وكلام الجماد والعجما واندفاع المتوجه من
البلا وكفاية المهم من الاعدا وغير ذلك من الاشيا الغريبة
والخوارق العجيبة مثل روية عمر رضي الله عنه جيشه
بنهاوند في حرب العرس حتى قال مخاطبا لامير جيشه
سارية يا سارية بالضم الجبل الجبل بالفتح تحذيرا له
من كمين العدو والذي كان وراء ذلك الجبل لمكر العدو
بالامكان هناك ولهذا كرامة وسماع سارية كلامه
اي امير المومنين مع بعد المسافة بين المدينة ونهاوند
من بلاد فارس وهذه كرامة ثانية وكشرب خالد ابن الوليد
ابن المغيرة المخزومي سيف الله السم من غير تضرر به وكان
قد وجده في يد عبد المسيح في فتوح الحيرة والقصة طويلة
اخرج ذلك ابو يعلى البيهقي وابو نعيم في الدلايل عن ابي

السورة

٢٢٥

السفرة وكجريان النيل بارض مصر بعد توقفه بكتاب عمر رضي
الله عنه والقصة شهيرة اخرجها ابو الشيخ ابن حبان في كتاب
العظمة بسند فيه مبهم وامثال هذا المذكور من الكرامات
اكثر من ان تحصى قالوا وعوتب المعتزلة على جحد ذلك بانه
لم يظهر لاحد من اعلامهم كرامة مع اجتهادهم في الورع والعبادة
ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاوليا فخرج ابوا
الحسين البصري لانه موافق كما ان الاستاذ ابا اسحاق موافق
على امتناعها بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاوليا
لاشتبه ذلك بالمعجزة فلم يتميز النبي لظهور الخارق منه عن
غير النبي لالتباسه حينئذ بغيره فتبطل دلالة المعجزة
على النبوة اشار المصنف الى الجواب عن استدلالهم بقوله
ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو
من احاد الامة المنسوبة لنبي من الانبيا معجزة للرسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه اي الولي اظهر
اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون من اظهر ذلك وليا لله تعالى
الا وان يكون محقا في ديانته بان يكون ذلك الذي تعبد به
حقا في نفسه وديانته اي الولي هي الاقرار بالقلب واللسان
برسالة رسوله الذي تعبد بشرعه مع الطاعة اي طاعة الولي
له اي لرسوله في اوامره ونواهيه اذ لا يكون الولي الا كذلك
حتى لو ادعى هذا الولي اي المفروض كونه وليا الاستقلال
بنفسه وعدم المتابعة للنبي لم يكن ذلك المدعي وليا ضرورة

انه لا ولي بدون الطاعة ولا طاعة بدون متابعة نبي والتعبد
بشرعه ولم يظهر ذلك الخارق كرامة على يده لانه اذا انتفى
كونه وليا انتفى ظهور الكرامة منه والحاصل ان الامر الخارق
للعادة المقرون بالعمل الصالح فهو بالنسبة الى النبي معجزة
سواء ظهر ذلك الخارق من قبله اى النبي او من قبل احاد الامة
المنسوبة اليه في حياته او بعده لانها دالة على صدقه ولولاه لم
يظهر ذلك الخارق فلا يكون ظهوره من الولي على هذا امر ملبسا
ولا موجبا للاشتباه وهو بالنسبة الى الولي كرامة له لخلوه
اي الخارق من حيث هذه النسبة عن دعوى نبوة من
ظهر ذلك الخارق من قبله فيكون الخارق الواحد بالشخص
معجزة وكرامة باعتبارين فالنبي عليه السلام لا بد له من
علمه بكونه نبيا ضرورة انبائه عن الله لا ظهار نبوته الذي
يترتب عليه المقصود من النبوة بخلاف الولي اذ يجوز ان
لا يظهر منه خارق او يظهر بدون قصده ولا بد ايضا
من حكمه اي النبي قطعا بموجب المعجزات الظاهرة على
يديه ومقتضاها من الجزم بكونه نبيا وكون اقواله واجبة
القبول على الامة وطاعته مفترضة الى غير ذلك من لوازم
الرسالة ومقتضيات النبوة بخلاف الولي اذ يجوز ان لا يحكم
بموجب كرامته بل لا يلزم ان يعتقد ان له مقتضى وذلك
لان نعمة الولاية قاصرة عليه لا تتعلق لها بالمصالح العامة
ظاهرا بخلاف النبوة وافضل البشر بعد نبينا والاحسن

ان

ان يقال بعد الانبيا اذ ربما يتوهم انه اراد البعدية
من حيث المرتبة فيلزم المحذور لكنه اى المصنف اراد
بقوله بعد نبينا البعدية الزمانية وليس بعد نبينا بهذا
المعنى نبي فلا يكون في قوله على هذا التفضيل للصديق على
بقية الانبيا ومع ذلك التاويل بالبعدية الزمانية
لا بد من تخصيص عيسى ابن مريم عليهما السلام من هذا
العموم لانه موجود بعد نبينا بالزمان اذ لو اريد بالبعدية
كل بشر يوجد على وجه الارض بعد وفاة نبينا انتقض
ذلك بعيسى عليه السلام لانه ينزل الى الارض فيوجد على
وجهها بعد نبينا ولو اريد كل بشر يولد بعده اى بعد نبينا
لم يفد هذا الكلام التفضيل اى تفضيل الصديق على الصحابة
اذ لم يولد احد منهم بعده ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه
الارض بعده عليه السلام لم يفد التفضيل على التابعين الذين
لم يكونوا موجودين اذ ذاك وجميع من بعدهم ولو اريد كل بشر
يوجد على وجه الارض في الجملة سواء كان موجودا اذ ذاك او
حدث وجوده على الارض لم يفد التفضيل على الصحابة والتابعين
ومن بعدهم انتقض ذلك بعيسى عليه السلام وايضا لا يفيد هذا
الكلام التفضيل على غير الانبيا ممن كان قبله عليه السلام فتعين
ان يقال افضل البشر بعد الانبيا خليفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابو بكر الصديق عتيق ابن ابي قحافة عثمان التيمي
يجتمع معه عليه السلام في مرة ابن كعب سمي بذلك لانه الذي

صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم ولا في تردد
وفي المعراج بلا تردد ثم امير المومنين عمر ابن الخطاب
العدوي يجتمع معه عليه السلام في كعب ابن لوي وسمي الفاروق
لانه الذي فرق الله باسلامه بين الحق والباطل جهرا قال
بعض اكابر الصحابة ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر وطالما فرق
بين الحق والباطل في القضايا والخصومات تحقيقا لدعايه
عليه السلام بقوله اللهم ايد هذا الدين باحد العمرين ثم
امير المومنين عثمان ابن عفان الاموي يجتمع معه عليه السلام
في عبد مناف وسمي ذي النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم
زوجه ابنته رقية ولما ماتت عنده زوجه ابنته ام
كلثوم عليهما السلام ولما ماتت قال عليه السلام لو كان
عندي ثالثة لزوجتكها اخرجه الطبراني في الكبير من حديث
عصمة ابن مالك ثم امير المومنين وابن عم سيد المرسلين
ابو الحسن والحسين علي ابن ابي طالب المرتضي لانه عليه السلام
ارتضاه اخا له لما اخا بين الصحابة وكلهم من خواص عباد
الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا التفضيل في التفضيل
وجدنا مذهب السلف من الاعلام وايمة الاسلام والظاهر
انه لو لم يكن اي السلف لهم دليل لا معارض له على ذلك التفضيل
لما حكموا اي السلف بذلك الحكم وجزموا به واما نحن فقد
وجدنا دلايل الجانبين جانب اهل السنة المعبر عنه
بالسلف وجانب الشيعة المفضلين لامير المومنين

علي

علي على الجميع متعارضة يخفى فيها وجه الترجيح ولم نجد هذه
المسالة اي مسالة تفضيل بعض السلف على بعض مما يتعلق
به شي من الاعمال التي يتعلق بها التكليف او شي من الاعتقاد
الذي يكون التوقف فيه مخلا بشي من الواجبات الاعتقادية
او العملية فسارع الى الاحجام عن الخوض في تحقيق ادلتها وتقليد
السلف فيها وكان السلف من الصدر الاول كانوا متوقفين
في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات كون الانسان
من اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين الصديق والفاروق
على الجميع ومحبة الختنين ذي النورين والمرتضى عثمان وعلي
قال ابن مرزوق وتوقف مالك في علي وعثمان والانصاف
انه ان اريد بالافضلية اي كون احدهما افضل من الاخر كثرة
الثواب فيكون الافضل من كان اكثر ثوابا فللتوقف عن
التفضيل جهة حيث لم يكن ذلك معلوما لنا وان اريد
بالافضلية كثرة ما يعده ذوا العقول من الفضايل العلمية
والعملية فلا جهة للتوقف عن الحكم بكون احدهما افضل والوجه
هو الحكم بان من كانت فضايله اكثر فهو الافضل ولم يصرح بالمراد
لكنه لا يخفى على ذوي اجتهاد وخلافتهم يعني الاربعة اي امامتهم
ونيابتهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين واظهار
الشعاير وتنفيذ الشرايع على هذا الترتيب المذكور في التفضيل
ايضا يعني ان الخلافة على الامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي
بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي وذلك الترتيب في الخلافة لان

الصحابة من المهاجرين والانصار قد اجتمعوا يوم توفي رسول
الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة بطن من الخزرج وتشاوروا
في امر الخلافة واستقر رايهم بعد المنازعة والمشاورة والمنازعة
لما ان الانصار كانوا قد عزموا على مبايعة سعد ابن عبادة
الخزرجي فنازعهم في ذلك المهاجرون وذكروهم بقوله عليه السلام
الائمة من قريش فرجعوا اليهم واتفقوا على خلافة ابي بكر
فقد اجمعوا على ذلك ذلك الامر سوى علي وسعد ابن عبادة
ثم بايعه اي الصديق بعد ذلك اليوم علي رضي الله عنه على روس
الاشهاد بالمسجد بعد توقف كان منه اي علي ويس رضي
الله عنه ان توقفه كان من باب العتب حيث استاثروا
بالبيعة دون مراجعته واعتذر بان تاخره عن الحضور
انما كان لاشتغاله مع السيدة فاطمة في امر المصيبة العظمي
ولو لم تكن الخلافة حقا له اي الصديق لما اتفق عليه اي على
خلافته الصحابة من المهاجرين والانصار ولنازعه اي الصديق
علي فيها كما نازع معاوية فيها لما ادعى الى نفسه ولاحتج كرم
الله وجهه عليهم اي الصحابة بانه صلى الله عليه وسلم نص على خلافة
علي بعده واللوازم الثلاثة باطلة اما الاول فلتواتر اتفاقهم
على خلافة الصديق واما الثاني والثالث فلانه لو نازع
لنقل بل المنقول تسليمه وموافقته واما الملازمة فلانه
كيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم
العدول اعلام الاقتدا ونجوم الاهتدا الاتفاق على الباطل

اذ لو لم يكن الحق في ذلك للصديق لكانت خلافته باطلة وعلي
ترك العمل بالنص الوارد في خلافة علي وكيف يتصور منه
على عدم المنازعة والاحتجاج مع وجود النص المذكور والمروي
عن علي انه قال لابي بكر رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر
ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا والحق ان قوله صلى الله عليه
وسلم في مرض موته مروا ابا بكر فليصل بالناس يكاد ان يكون
نصا في الصديق ثم ان ابا بكر لما ايس في مرض موته من حياته
دعا عثمان ابن عفان واملى عليه كتاب عهده بالخلافة من
بعده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ذلك ختم الصحيفة
المتضمنة لذلك العهد واخرجها بامر الصديق للناس وامرهم
عن امر الصديق ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا سمعا
وطاعة حتى مرت الصحيفة بعلي رضي الله عنه فقال ما بايعنا
لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته اي عمر
رضي الله عنه وروي ان الصديق عند العهد عوتب في ذلك
فقيل له ما انت قايل لربك في استخلاف عمر وقد علمت غلظته
فقال اجلسوني فاجلسوه فقال ابالله تخوفوني اقول لربي استخلفت
عليهم خير اهلك ثم استشهد عمر بيد عدو الله ابي لولوة غلام
المغيرة ابن شعبة وهو يصلي بالناس الغداة وترك الخلافة
شورى بين ستة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن ابن عوف
وطلحة والزبير وسعد ابن ابي وقاص على ان يختاروا احدهم
للخلافة في ثلاثة ايام ووكلهم من يجمعهم لذلك وقال هولا

وجوه القوم وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راض عنهم فاخرج ابن عوف نفسه منهم ثم فوض الامر امر الخلافة خمستهم الى عبد الرحمن ابن عوف بان جعل عثمان وطلحة امرهما الى عبد الرحمن وجعل الزبير وسعد امرهما الى علي فجعل علي الامر الى عبد الرحمن ورضوا اى الخمسة بحكمه اى عبد الرحمن فاختار عبد الرحمن للخلافة عثمان وبايعه بها في المسجد بمحضر من الصحابة فبايعوه اى عثمان وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان ذلك اجماعا منهم على خلافته روى ان عبد الرحمن خلا بعلي فقال له عليك عهد الله وميثاقه لئن وليتك لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسنة الشيخين فقال اعمل بكتاب الله وسنة رسوله واجتهد رايي وخلا بعثمان وقال له مثل ذلك فاجاب الى جميعه فقال ارفع يدك يا عثمان وبايعه ثم استشهد عثمان يوم الدار في الفتنة العظمى وترك الامر في الخلافة مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل وبايعوه لما كان افضل اهل عصره علما وعملا وقدما في الاسلام ونسبا وشجاعة وغير ذلك وكان اولاهم اى اهل عصره بالخلافة واما ما وقع من المخالفات لم والمحاربات المرتبة على تلك المخالفات في الجمل وصفين فان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته وكونه اولى الناس بها بل انما كان ذلك من المخالفين عن خطأ في الاجتهاد فيما يتعلق بامر الاخذ بثار عثمان ومطالبة

امير

امير المومنين بان يقتل قاتله او يسلمهم ثم يدخل الكل في طاعته وفي القصة طول وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة مسئلة الامامة وادعا كل فريق من الفريقين المذكورين النص في باب الامامة فاهل السنة النص على امامة الصديق بعده عليه السلام والشيعة النص على امامة المرتضى وما وقع من ايراد الاسئلة فيما يتعلق بذلك وايراد الاجوبة عنها من الجانبين جانب السنة وجانب الشيعة فمذكور ذلك في كتب الفن المطولات وقد وفى الشارح بذلك في شرح المقاصد وهذه الخلافة الكاملة ثلاثون سنة اولها خلافة الصديق واخرها خلافة الحسن ابن علي ثم بعدها اى المدة المذكورة فالولاية ملك وامارة مشوبة بالتوسع في الملاذ والجور والمظالم ونحو ذلك على ما لا يخفى تفاصيله الا ما كان من خلافة عمر ابن عبد العزيز ونحوها لقوله عليه السلام الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اخرجه ابو داود والترمذي وحسنه والنسائي والحاكم من حديث سفينة وقد استشهد امير المومنين علي رضي الله عنه على راس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم روى ان المدة تمت بتسليم الحسن الامر الى معاوية فمعاوية ومن بعده ومن بعده من الولاية لا يكونون خلفا بالخلافة الكاملة بل يكونون ملوكا وامرا بينا فسون في الولاية ويعضون عليها بالنواجذ

وهذا اي كونهم لا يكونون خلفا مشكل بان اهل الحل والعقد
من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفا العباسية
واولهم عبد الله ابن محمد ابن علي ابن عبد الله ابن عباس وقد
كانوا متفقين على خلافة المروانية كعمر ابن عبد العزيز ابن
مروان ابن الحكم ابن ابي العاص ابن امية ابن عبد شمس ابن
عبد مناف ولي الخلافة بعد عمه سليمان ابن عبد الملك
بعهد منه ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي
لا يشوبها شي من المخالفة مخالفة القوانين الشرعية ولا
عن المتابعة متابعته عليه السلام يكون مدتها ثلاثين سنة
متوالية وبعدها اي الثلاثين قد تكون الولاية خلافة
كاملة ثم الاجماع على ان نصب الامام ومتولي الولاية العامة
في الامور الدينية والدنيوية على سبيل النيابة عنه صلى الله
عليه وسلم واجب لانه لا انتظام بدونه وانما الخلاف في انه اي نصب
الامام يجب على الله تعالى واليه ذهب الشيعة او يجب على الخلق
واذا قلنا بوجوبه على الخلق فذلك اما ان يكون بدليل سمعي
وهو مذهب اهل السنة وجمهور المعتزلة او بدليل عقلي وهو
مذهب الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري وغيرهم من المعتزلة
والمذهب ما عليه الاشعرية والماتريدية انه اي نصب الامام
واجب على الخلق سمعا فيجب لقوله صلى الله عليه وسلم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية اخرجه مسلم من حديث
ابن عمر بلفظ من مات بغير امام وجه الاستدلال انه لو لم يجب نصبه

لم يجب

لم يجب معرفته واللازم باطل لان الحديث ظاهر في وجوب معرفته
واما الملازمة فلان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولان الامة
قد جعلوا اهم المهمات وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى
انهم قدموه اي نصب الامام على التجهيز والدفن وكذا فعلوا بعد
وفاة كل امام في كل عصر ولان كثيرا من الواجبات الشرعية تتوقف
عليه اي نصب الامام كما اشار اليه المصنف بقوله والمسلمون لا بد
لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد
ثغورهم بالجند للاحتراس من الاعدا وتجهيز جيوشهم للغزو والكفار
والخوارج واخذ صدقاتهم والخوارج والجزية والغنايم ونحو ذلك
وقهر المتغلبة من البغاة وغيرهم والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وهذه تدخل في تنفيذ الاحكام وقبول الشهادات القايمة
على الحقوق حقوق الله بدون الدعوى وحقوق العباد بها
وتزويج الصغاير والصغار الذين لا اوليا لهم من العصبات
وغيرهم وقسمة الغنايم بين الغانمين بعد الاحراز والافراز
ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة ولا يستقل
بالقيام بها احد بدون الامام فان قيل اعتراضا على القول
بوجوب نصب امام له الولاية العامة لم لا يجوز الاكتفا
في الولاية بذي شوكة ومنعة في كل ناحية على حدته يحصل
به انتظام امور تلك الناحية كما في ملوك الطوايف ومن
اين يجب على الامة نصب انسان واحد تكون له الرياسة

العامة والولاية على جميع الامة على الانفراد قلنا انما لا يجوز
الاكتفا بذلك لانه يودي الى مخاصمات ومنازعات بين
ارباب الشوكة المذكورين مفضية تلك المنازعات
الى اختلال امر الدين والدنيا باشارة قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا كما نشاهد في زماننا هذا من
المفاسد والحروب بواسطة تخالف الملوك وتغلب بعضهم
على بعض فان قيل فليكتف في الولاية بذي شوكة له الرياسة
العامة بانفراده اماما كان لوجود الشروط الشرعية
فيه او غير امام لتخلف بعض الشروط فان انتظام
الامر الداعي الى وجوب نصب الامام يحصل بذلك الاكتفا
كما في عهد الاتراك وولاة الامر ينفعل لعدهم بالولاية ويعهد
عند موته لاحد من بعده بولاية السلطنة قلنا نعم يحصل
بالاكتفا به بعض النظام في امر الدنيا لكن يخمل بالاكتفا
به امر الدين وهو اي انتظام امر الدين المقصود الاهم من
نصب الامام والعمدة العظمى في باب الامامة ولا يخفى
ان الرياسة العامة اذا جعلت اختيار المرء لا نسب له
ولا علم ولا عدالة يختل بذلك ما ذكر فان قيل فعلى ما ذكر
من مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد
انقضا زمان الخلفا الراشدين خاليا عن الامامة
المذكورة في قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث
فتعصي الامة كلهم بترك الواجب وتكون ميتتهم ميتة

جاهلية حيث كانت عن غير امام كما مات اهل الجاهلية قلنا
في الجواب قد سبق ان المراد ان المدة المذكورة انما هي مدة الخلافة
الكاملة ولو سلم ان المراد مطلق الخلافة فلا نسلم ان الخلافة
هي الامامة فلعل دور الخلافة تنقضي بانقضا الثلاثين دون
انقضا دور الامامة فانه يستمر ويكون من له الرياسة العامة
اماما وان لم يكن خليفة وهذا بنا على ان الامام اعم من الخليفة
فيوجد بدونه لكن هذا الاصطلاح وهو كون الامام اعم مما
لم نجده للقوم اي المتكلمين بل وجدنا من الشيعة من
يعكس ذلك ويزعم ان الخليفة اعم من الامام ولهذا الزعم
يقولون بخلافة الائمة الثلاثة الصديق والفاروق وذي
النورين دون امامتهم ويقولون بخلافة المرتضى وامامته
واما بعد انقضا زمان الخلفا العباسية فالامر من حيث
عدم الامام مشكل لان من مات حينئذ مات ميتة جاهلية
~~من غير~~ امام والتحقيق انه لا اشكال اما اولا فلان هذا
الحديث انما هو للحث على طاعة الامام والا نفيا دليل واما
ثانيا فلان صاحب الشوكة اذا استولى وجب طاعته وصار
اماما حكما حالة الاضطرار ثم ينبغي ان يكون الامام
ظاهرا بحيث لا يتعذر على الرعية لقياه ليرجع اليه في الامور
فيقوم بالمصالح العامة والخاصة ليحصل بظهوره وافعاله
ما هو الغرض من نصب الامام والقول بوجوده لا ان يكون
مختفيا عن اعين الناس خوفا من الاعدا وما للظلمة

من الاستيلا ولا منتظرا اى ينتظر الناس له خروجه اى الامام عند
صلاح الزمان ولعدم اهله وانقطاع مواد الشر والفساد باستيصال
اهله او انكسار شوكتهم او رجوعهم الى الحق واخلال نظام اهل
الظلم والعناد من ارباب الشوكة والاستيلا كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية القايلين بالايمة الاثنى عشر منهم اى الشيعة
فان الامامية زعموا ان الامام الحق بعد رسول الله علي ثم ابنه
الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه
محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه محمد التقي ويقال الجواد ايضا ثم ابنه
علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر
المهدى المذكور في الحديث وقد اختفى اى المهدى خوفا على نفسه
من اعدائه وسيظهر فيملا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه لا عقلا ولا
عادة كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما كالياس ويونس
على ما قالوا وانت خبير بان اختفا الامام وعدمه
اى الامام سوا في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود
الامام لانه اذا لم يكن ظاهرا لا يتمكن من الامور التي لاجلها
يجب نصبه فلا وجه لكونه اماما حال اختفائه كما لا يكون اماما
حال عدمه وان خوفه اى الامام من الاعدا لا يوجب الاختفا
بالكلية بحيث لا يوجد منه اى الامام الا الاسم في الذكر بل غاية
الامر في ذلك ان يوجب الخوف المذكور اخفا دعوى الامامة

فقط

فقط فيكون الامام بزعمهم ظاهرا بذاته مخفيا لدعوى امامته
كما في حق ابائه من علي زين العابدين الى المهدى المدعى وجوده
لان الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة
فلو كان موجودا كما زعموا لكان حاله في ذلك كحال ابائه رضي
الله عنهم لان خوف الاعدا انما يوجب اخفا دعوى الامامة
ان كانت ثم هذا الالزام لهم بحسب اعتقادهم لانهم يرون امامة
هولا السادة بالنص من غير احتياج في ذلك الى عقد او عهد
ولا يقال ظهور ابائه انما كان لان اعمارهم كانت كاعمار الناس
واما المهدى فطول بقائه خارق للعادة الاكثرية فربما
استدل الظلمة بذلك على انه الامام فكان خوفه من ذلك سبب
اختفائه لانا نقول هذا اول المسئلة وايضا فربما كان
ذلك الخارق موجبا لقبول قوله وايضا عند فساد الزمان
واختلاف الارا واستيلاء الظلمة واستشارهم بالبغي
وغيره احتياج الناس الرعايا الى الامام اشد من احتياجهم
اليه عند صلاح الزمان وانقيادهم اى الناس له اى للامام
اذ ذاك اسهل واقرب من انقيادهم له حال اعتدال الزمان
فلا ينبغي اختفاوه عند فساد الزمان ويكون الامام من
قريش تصغير قرش دابة في البحر ذات باس وشدة
وهو احد وجوه تسميتهم بذلك وهم بنوا النضر ابن كنانة
ولا يجوز ان يكون من غيرهم اى قريش ولا يختص هنا
الشرط ببني هاشم كعلي ابن ابي طالب ابن عبد المطلب ابن هاشم

واولا علي بعده كما ذكر بعده يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا
لقوله عليه السلام الايمة من قريش اخرجه الامام احمد من حديث
ابي برزة والبيهقي في سننه من حديث انس وهذا الحديث وان
كان خبر الواحد لا يثبت بمثله هذه الشروط لكنه اي هذا
الحديث لما رواه ابو بكر رضي الله عنه في سقيفة بني ساعدة
محتجا به اي الحديث على الانصار حين ارادوا ان يبايعوا
بالامامة سعد ابن عبادة لم ينكره احد من الصحابة بل عمل
الانصار بموجبه ورجعوا عن بيعة سعد وازدحموا مع المهاجرين
على بيعة الصديق فصار الحديث بذلك مجمعا عليه متنا
ودلالة فصح التمسك به في ذلك الاشتراط لم يخالف فيه
اي الحديث الا الخوارج فيما بعد حيث بايع اولهم عبد الله
ابن وهب الراسبي واستمروا على بيعة واحد بعد واحد من غير
قريش قال شاعرهم ومنا امير المومنين شبيب وبعض المعتزلة
نظرا الى ان الانساب لا مدخل لها في الغرض من نصب الامام وضعفه
ظاهر يعني ولا يشترط ان يكون الامام هاشميا او علويا
خلافا للشيعة فمنهم من اشترط كونه هاشميا مطلقا ومنهم
من اشترط بعد علي ان يكون علويا فلا يشترط ان يكون
هاشميا لما ثبت بالدليل الذي لا شبهة فيه من خلافة ابي
بكر وهو تيمي وعمر وهو عدوي وعثمان وهو اموي مع انهم
اي الخلفا الثلاثة لم يكونوا من بني هاشم ابن عبد مناف وان
كانوا من قريش لان قريشا بطون كثيرة فان قريشا اسم

لاولاد

لاولاد النضر ابن كنانة على الصحيح وهاشم هو ابو عبد المطلب
جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب
ابن هاشم ابن عبد مناف ابن قصي ابن كلاب ابن مرة ابن كعب ابن
لوي ابن غالب ابن فهر ابن مالك ابن النضر ابن كنانة ابن خزيمة
ابن مدركة ابن الياس ابن مضر ابن نزار ابن معد ابن عدنان
وكثر اختلاف النسابة فيما بعد عدنان الى اسماعيل عليه السلام
فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس ابا الخلايف
وابا طالب ابا امير المومنين علي عمي رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنا
عبد المطلب ابن هاشم ابن عبد مناف وابو بكر قرشي تيمي لا هاشمي
لانه ابن ابي قحافة ابن عثمان ابن عامر ابن عمرو ابن تيم ابن مرة
ابن كعب ابن لوي يجتمع معه عليه السلام في مرة وكذا عمر قرشي
عدوي لا هاشمي لانه ابن الخطاب ابن نفيل ابن عبد العزى ابن
رياح ابن عبد الله ابن قرط ابن عدي ابن كعب ابن لوي يجتمع
معه عليه السلام في كعب وكذا عثمان قرشي اموي لا هاشمي لانه
ابن عفان ابن ابي العاص ابن امية ابن عبد شمس ابن عبد
مناف ابن قصي يجتمع معه عليه السلام في عبد مناف ولا يشترط في
الامامة ان يكون الامام معصوما لما مر من الدليل القاطع
على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته وان كانت
له ملكة دينية تمنع صدور المعصية وايضا الاشتراط لما
ان عدم الاشتراط اي اشتراط عصمة الامام هو المحتاج الى
الدليل القطعي واما في عدم الاشتراط كما قلنا فيكفي عدم

دليل الاشتراط لما ان عدم الاشتراط هو الاصل فلا احتياج الي
الدليل وان كنا قد اقمنا الدليل على عدم الاشتراط احتج المخالف
من الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال له عهد الامامة وترتيب
الدليل غير المعصوم ظالم وكل ظالم لا ينال له عهد الامامة فغير
المعصوم لا ينال له عهد الامامة والجواب عن ذلك المنع اي منع
الصغرى فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة منها والاصلاح اصلاح الحال بالاستقامة
لا من جاز عليه المعصية او ارتكب الكبيرة مطلقا فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان لا يقع منه فسق او يصدر منه
فيتوب ويعود الى الصلاح فلا يكون ظالما وحقيقة العصمة
ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته على اكتساب الذنب
واختياره الذي يمكن تعلقه بالذنب لكن القدرة انما تكون
مع الفعل فان كان المراد بها ههنا مجرد الالات والاسباب
فلا ينافي ذلك كون العصمة خاصية في النفس على ما ياتي وهذا
الذي فسر به العصمة معنى قولهم في تفسيرها هي لطف من الله
تعالى للعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء
الاختيار تحقيقا للابتلا اي التكليف بالكف عن الذنب اذ
لا معنى للتكليف المذكور مع عدم القدرة والاختيار ولهذا
الذي ذكر من بقاء القدرة والاختيار قال الشيخ ابو منصور
الماتريدي رحمه الله عليه العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلا فلا

تنافي

تنافي القدرة على الذنب والتمكن من اختياره وبهذا الذي
حققناه يظهر فساد قول القايل في العصمة هي خاصية
في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها اي الخاصية صدور الذنب
عنه اي الشخص ووجه ظهور الفساد ان بقاء القدرة والاختيار ينافي
الامتناع المذكور كيف يقال بانها خاصية يمتنع معها الذنب ولو
كان الذنب ممتنعا صدوره عن المعصوم لما كان مثابا عليه اي ترك
الذنب لان الثواب في باب التكليف اما ان يكون على فعل مقدور
او ترك مقدور بل لا يتحقق لترك غير المقدور والحق تكليف الانبيا
بتركه قال تعالى لا تتبع اهوا الذين لا يعلمون ولا يشترط في
الامامة ان يكون الامام افضل اهل زمانه بل يجوز ان
يساويه غيره وان يكون افضل منه لان المساوي في الفضيلة
بل المفضول وهو الاقل علما وعملا من غيره ربما كان
اي المساوي او المفضول اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بمواجبها وحقوقها من المساوي او الافضل
خصوصا اذا كان نصب المفضول اماما ادفع للشر وابعد
عن اثارة الفتنة بان يكون المفضول اشد باسا وشوكة واقوى
منعة واكثر جندا من الافضل ولهذا الذي ذكر من عدم اشتراط
الافضلية جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع
بان بعضهم اي الستة افضل من البعض ولا يخفى ذلك على
عمر رضي الله عنه فلو كانت الافضلية شرطا لم يجعل الامامة
شورى بينهم فان قيل ايرادا على ما فعله عمر رضي الله عنه

كيف يصح شرعا جعل الامامة شورى بين الستة المشار
اليهم مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد الي
ان يتعين بانتهاء الشورى الامام فيستقل بالتصرف اذ لا
معنى للشورى الا ان يتشوروا فيما بينهم الى ان يقع اتفاقهم على
ان تكون الامامة لواحد منهم بعينه على الانفراد ويشترط
في الامامة ان يكون الامام من اهل الولاية المطلقة
كولاية القضا والشهادة لا المقيدة كالوكالة فان العبد والمحجور
اهل لها الكاملة فضلا عن ولاية العامة فانها قاصرة ولهذا
كانت شهادة المرأتين كواحد اي يكون مسلما حرا ذكرا
عاقلا بالغا فلا يجوز ان يكون كافرا اذ ما جعل الله
للكافرين على المومنين سبيلا ولا عبدا لان العبد مشغول
بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس فيابون من الانقياد
له والنسا ناقصات عقل ودين والرجال هم القوامون
عليهن والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور ومن يجب ان يتولى عليه احاد الناس كيف يجوز
ان يتولى على جميع الناس ويشترط ان يكون الامام سايسا
اي مالكا للتصرف لذو ملكة حسن التصرف في امور الناس
بقوة رايه واصابة فكره وروية ومعونة باسه وشدة
اهتمامه وشوكته قادرا بالقدرة الممكنة معلما اي بواسطة
علمه بما لا بد منه من الامور الشرعية والعرفية ونوادر الامور
ومضادها وعدله الذي يستقيم احوال رعيته وطاعتهم
له

له وكفايته في المهمات والنوازل وشجاعته التي يقدم بها
اذا كان الاقدام خيرا من الاحجام والشجاعة احد صفات الكمال
في الانسان وهي وسط بين الافراط الذي التهور والتفريط الذي
هو الجبن فاذا كان الامام متصفا بما ذكر قادرا على تنفيذ
الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم
من الظالم فلا بد من اتصافه بذلك اذ الاخلال بهذه الامور
المشروط عدم الاتصاف بها مخل بالغرض المطلوب بحصوله
من نصب الامام ولا ينعزل الامام عن الامامة بالفسق
الصادر منه اي الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب
الكبيرة والجور اي ظلم عباد الله وانما لم ينعزل بذلك لانه
قد ظهر الفسق وانتشر الجور عن كثير من الايمة والامرا
الذين كانوا بعد الخلفا الراشدين ولا يخفى ان السلف
وهم القدوة كانوا ينقادون لهم اي للولاة المذكورين
ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ويعاملونهم معاملة
المعترفين بامامتهم مع علمهم بصدور ذلك ولا يرون
الخروج عليهم ولو كان الفسق موجبا لانعزالهم لم تعاملهم
السلف بذلك ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتدا
حال انتفا وجودها فبقا اي فكونها ليست بشرط لبقايها اولى
اذ الدفع اهون من الرفع وعن الشافعي رحمة الله عليه
ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير
ينعزل بذلك واصل المسيلة المذكورة التي تفرع عليها اختلاف

الامامين فيها ان الفاسق ليس من اهل الولاية مطلقا
عند الشافعي رحمه الله لانه اي الفاسق لا ينظر لنفسه في مصالحها
فكيف ينظر لغيره في مصالحه وعند ابي حنيفة رحمه الله عليه
هو اي الفاسق من اهل الولاية حتى انه يصح للفاسق عنده
تزويج ابنته الصغيرة بولاية الانكاح الجبرية خلافا للشافعي
رحمه الله هذا والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي
ينعزل بالفسق بخلاف الامام فانه لا ينعزل به والفرق بينهما
ان في انعزاله اي الامام ووجوب نصب غيره ضرورة انعزاله
لو قلنا به اثارة الفتنة لما له اي للامام من الشوكة والمنعة
الحاميين لحوزة الدافعين لجور سلطنته ولا يخفى ما يترتب على الفتنة
من الفساد بخلاف القاضي اذ العادة قاضية بانه لا ينتطح في
عزله عنزان وربما سر بذلك الاعوان وفي رواية النوادر لابن
سماعة من علمائنا عن العلماء الثلاثة الامام وصاحبيه انه
لا يجوز قضاء الفاسق وظاهر الرواية خلافه وقال بعض
المشايخ من علمائنا اذا قلد الفاسق القضاء ابتداء يصح
تقليده ولو قلد وهو عدل فظهر فسقه ينعزل بالفسق
لان المقلد وهو الامام او نائبه اعتمد عدالته وبنى عليها
تقليده القضاء فلم يرض المقلد بقضائه بدونها اي العدالة
فكانت شرطا في الولاية فتزول بزوالها وفي فتاوى قاضي
خان اجمعوا على انه اي القاضي اذا ارتشى لا ينفذ
قضاؤه فيما ارتشى فيه قالوا وكذا لو ارتشى ابنه او امرأته

او عبده

او عبده وهو يعلم وقال بعضهم ولو لم يعلم ايضا وانه اذا
اخذ القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ
قضاؤه ضرورة انه لم ينعقد ولايته وتجوز الصلاة خلف
كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر
اخرجه الطبراني في الكبير بسنده رواه من حديث ابن عمر بلفظ
صلوا خلف كل من قال لا اله الا الله ولان علماء الامة كانوا
يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير
نكير خصوصا اذا كان الامام من الخلفاء او العمال وقد صلى
بعض الصحابة خلف الوليد بن عقبة امير الكوفة وربما ام
الناس ثملا قال الحطيئة شهد الحطيئة يوم يلقى ربه
ان الوليد احق بالعذر نادى وقد تمت صلاتهم
أأزيدكم اخرى ولم يدر ليزيدهم اخرى ولو قبلوا لاتت
صلاتهم على العشر حبسوا عنانك اذ جريت ولو خلوا
عنانك لم تزل تجري وقد كان صلى بهم الغداة ثلاثا وسلم
فقال عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه فعل الله بك ما زلنا
معك في زيادة منذ اليوم وما نقل عن بعض السلف من
المنع عن الصلاة خلف المبتدع محمول ذلك المنع على
الكراهة لا التحريم اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق
والمبتدع واما اذا كان لا بد من ذلك كما في الجمع والاعياد فلا
كراهة هنا الذي ذكر من جواز الاقتداء بالفاسق والمبتدع محله
اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر وهو ظاهر واما

اذا ادى ذلك الى حد الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلاة
خلفه ذلك الفاسق ومثال ذلك ما روي ان الحجاج خطب في المدينة
وسب في خطبته الانصار وقال هل يعجزون الا بهذه الاعواد البالية
يشير الى منبره صلى الله عليه وسلم وذكر امرا اخر يتعلق بالقبر
الشريف ولا ريب في ان ذلك فسق ادى الى الكفر ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق في المنزلة بين المنزلتين غير مؤمن
وغير كافر لكنهم يجوزون الصلاة خلفه اي الفاسق لما ان
شرط صحة الامامة في الصلاة عندهم عدم الكفر يعني
ان لا يكون الامام كافرا لا وجود الايمان المعتبر عندهم الذي
هو بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا لكنهم يشترطون
وجود ما يكون ايمانا عندنا وهو التصديق والاقرار ويصلى
على كل بر وفاجر من اهل القبلة اذا مات على الايمان بان
لم يظهر منه ما ينافيه للاجماع على وجوب الصلاة عليهم ولقوله
صلى الله عليه وسلم لا تدعوا الصلاة على من مات من
اهل القبلة اخرجه الطبراني في الكبير ايضا من حديث ابن عمر
بسند رواه بلفظ صلوا على من قال لا اله الا الله ممن جازت
الصلاة خلفه وجبت الصلاة عليه فان قيل لما كانت هذه المسائل
انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها اي هذه المسائل
في كتب اصول الكلام حيث لم تكن من مسائله وان اجيب بانه
المصنف اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك المذكور من احكام
هذه المسائل واجب فتكون من هذه الحيثية من مسائل علم

الكلام

الكلام ايضا وذلك لان هذا اي اعتقاد الحقية من الاصول
الدينية قلنا في رد هذا الجواب فجميع مسائل الفقه كذلك
يجب اعتقاد حقيتها قبل العمل بها وليست من الكلام وفيه
نظر لما ذكره بعض علمائنا من ان الحق والباطل انما توصف
به مسائل الكلام واما مسائل الفقه فانما توصف بالصواب
والخطأ فاذا اسئلنا عن مذهبنا ومذهب خصومنا في
الاعتقاديات قلنا مذهبنا حق ومذهبهم باطل واذا
سئلنا في العمليات قلنا مذهبنا صواب يحتمل الخطاء
ومذهبهم خطأ يحتمل الصواب وجواب فان قيل قلنا
انه اي المصنف لما فرغ من مقاصد علم الكلام المهمات
من الالهيات والمتولدات من مباحث الذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة ولواحق ذلك
على قانون اهل الاسلام وعلى طريق اهل السنة والجماعة
حاول اي المصنف التنبيه على نبذة قليلة من المسائل
الفرعية التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم اعتقادا
وعملا مما خالف فيه اهل السنة المعتزلة او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة الذين لا دين لهم او غيرهم من اهل
البدع والاهواء من الفرق الاسلامية سواء كانت تلك المسائل
التي يحصل بها التمييز من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات
المتعلقة بالعقائد الكلامية تعلقا قريبا او بعيدا فالوجه
لايرادها في هذا الفن ما ذكر مع قطع النظر عن كونها مقاصد

من غيره ونكف عن ذكر الصحابة: جميعهم الا عن ذكرهم بخير فانه
ينبغي لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب
الكف عن الطعن فيهم والاستخفاف بحقهم كقوله صلى الله عليه
وسلم لا تسبوا اصحابي فلو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ
مد احدهم ولا نصيفه اخرجه مسلم من حديث ابي سعيد الخدري
وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم ورد معناه
في عدة احاديث وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله
ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه اخرجه الترمذي من حديث
عبد الله ابن معقل ثم في مناقب كل واحد من ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي وبقية العشرة والحسن والحسين وزوجاته وبنته عليه السلام وغيرهم
من اكابر الصحابة من المهاجرين والانصار وغيرهم احاديث
صحيحة واثار مشهورة تسر الخواطر وتملا الدفاتر وما وقع بينهم
من المنازعات في تلك الحادثات والمحاربات المترتبة على تلك
المنازعات فله اي ما وقع محامل جميلة تليق بمراتبهم السنية
وتاويلات صحيحة تناسب مقاصدهم المرضية ولا يقدح ذلك
في عدالتهم وعلو شانهم وليس كل مجتهد مصيبا والمحققون
من اهل النقل على ان الحرب في الجمل لم يكن عن راي احد
من وجوه الفريقين وانما احتال لاثارته الاوباش فلم يشعر امير
المومنين وطلحة والزبير الا وقد التحم القتال وكل من الفريقين يظن

ان

ان ذلك من الاخر وفي المقصد طول فسبهم اي الصحابة والطعن
فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية كقذف ام المومنين
عائشة رضي الله عنها فكفر صريح لانه تكذيب للقران القاطع
ببراءتها قال تعالى والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم والا اي
وان لم يخالف قطعيا فبدعة قبيحة وفسق قطعا وبالجملة
لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين والعلام
الدين جواز اللعن على معاوية ابن ابي سفيان صخر ابن حرب
ابن امية واحزابه ممن وافقه على قتال امير المومنين من الصحابة
كعمرو ابن العاص لان غاية امرهم فيما صدر منهم من منازعته
كرم الله وجهه وقتاله انما هو البغي والخروج على الامام عن تاويل
لانهم ظنوا ان لهم المطالبة بثار عثمان رضي الله عنه على هذا الوجه
وقد روي عنه كرم الله وجهه انه كان ينهى عن لعنهم ويقول اخواننا بغوا
علينا وكان عمار ابن ياسر يرتجز في صفين نحن قتلناهم على
تنزيله واليوم نقاتل على تاويله وقال له عليه السلام يا عمار
تقتلك الفئة الباغية فقتله فئة معاوية وكان عبد الله
ابن عمرو ابن العاص في شك من الامر فلما قتل عمار تجلى له الحق
وانكشف له الامر وملوا اي الخروج على الامام لا يوجب اللعن
اي لا يسوغه وخصوصا اذا كان الخروج عن تاويل وانما
اختلفوا اي العلماء في لعن يزيد ابن معاوية هل يجوز ام لا
حتى ذكر صاحب الخلاصة في الخلاصة وغيره اي صاحب
الخلاصة انه لا ينبغي اللعن عليه اي يزيد ولا على الحجاج ابن يوسف

الثقفي عامل عبد الملك ابن مروان على العراق وفي الحديث يخرج
من ثقيف كذاب ومبير فالكذاب المختار ابن ابي عبيد والمبير
الحجاج ومن عظايمه قتل عبد الله ابن الزبير وصلبه وقتل سعيد
ابن جبير صبرا واهانة انس ابن مالك رضي الله عنه بالكلام
لكن منع بعض العلما من لعنه ولعن يزيد بان النبي صلى الله عليه
وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة
الظاهر وورد بهذا المعنى في عدة احاديث وما نقل من لعن
النبي عليه السلام لبعض اهل القبلة بحسب الظاهر فلما
انه عليه السلام يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره
فالمدار انما لعن من كان يعلم من حاله ما يسوغ اللعن وبعضهم
اي العلما اطلق جواز اللعن عليه اي يزيد لما انه كفر حين امر
بقتل الحسين رضي الله عنه والصحيح انه لم يامر بذلك وانما عبيد
الله ابن زياد الدعي جهز اليه السرية وامرهم ان يخيروه بين النزول
على حكم الدعي او القتال فابى رضي الله عنه الا ان يموت كريما واتفقوا
اي العلما على جواز اللعن على من قتله او امر به اي بقتله او اجازه
ورضي به اي بقتله فقد اتفقوا على لعن ابن مرجانة الدعي ولعن
شمر ابن ابي الجوشن عليهما لعنة الله وعلى من وافقهما على ذلك
والحق ان رضى يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك القتل
واهانته اهل بيت النبي عليه السلام حين اوفدهم عبيد
الله ابن زياد الدعي على يزيد بالحبور والسرور بالشام كالسبي
حتى ان بعض الاجلاف من اعوانه استوهب منه بعض بنات

الحسين

الحسين عليه السلام جهلا منه وجلافة فاغلظت لهما بالقول فغضب
يزيد منهما ثم زجر ذلك الجلف وطرده واقام اهل يزيد المناحة
على الحسين عليه السلام بالشام اياما وروي انه كان ينتفس
الصعدا ويقول لعن الله ابن مرجانة بغضني الى الناس بما
فعله من قتل الحسين اما اني كنت ارضى منه بدون ذلك هذا
ولكن رضي يزيد بذلك ونحوه مما تواتر معناه الذي هو
القدر المشترك المتفق عليه من الرواة الكثيرين وان
كان تفاصيله اي المروي من ذلك انما رويت احادا على
ما سبق تقريره من تواتر شجاعة علي وجود حاتم واذا كان
كذلك فنحن لا نتوقف في شانه من حيث لعنه بل نتوقف في
ايمانه فلا نجزم به لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه
في هذه الحادثة ونشهد بالجنة للعشرة اكابر الصحابة الذين
بشرهم النبي عليه السلام بالجنة حيث قال صلى الله عليه وسلم
ابو بكر في الجنة وعثمان في الجنة وعمر في الجنة وعلي في
الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن ابن
عوف في الجنة وسعد ابن ابي وقاص في الجنة وسعيد ابن
زيد في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة اخرجه
ابو داود والترمذي وصححه والنسائي وابن ماجه من حديث
سعيد ابن زيد وكذا نشهد بالجنة لفاطمة الزهرا والحسن
والحسين ريحانتي رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهم
اجمعين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نسا اهل

الجنة اخرجه الحاكم من حديث ابي سعيد وحذيفة ونحب ان سائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير وفاء بحق صحبتهم واحتراما لهم انهم
وكيف وهم يرجى لهم من ثواب الله وغفرانه ما لا يرجى لغيره اكثر
مما يرجى لغيرهم من بقية الامة لصحبتهم وسبقهم الى الاسلام ونصرهم
للنبي عليه السلام وبذلهم مهجهم واسلامهم واموالهم دونه
الى غير ذلك من المزايا الحميدة والمناقب السعيدة ولا نشهد
بالجنة او النار لاحد من الناس بعينه سوى من شهد له رسول
الله صلى الله عليه وسلم كيف وقد قال عليه السلام للصحابية لما قالت
حين مات عثمان ابن مظعون رضي الله عنه وهو اول من توفي
من المهاجرين بالمدينة شهادتي عليك ابا السائب لقد اكرمك
الله وما يدريك ان الله ما اكرمه الحديث قالت فوالله لا ازكي
على الله احدا بعد ان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ما قال بل نشهد بما شهد به القرآن بان المؤمنين من اهل
الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين في الحضر
والسفر مشروعا لانه اي المسح وان كان اثباته زيادة على الكتاب
اي على ما اثبته القرآن من غسل القدمين مطلقا لكنه اي المسح
ثبت بالخبر المشهور ومثله يزاد على الكتاب يشير به الى ما
ذكره علماؤنا في اصول الفقه من ان خاص القرآن اذا ثبت به
حكم لا يزاد على ذلك الحكم بخبر الواحد لان خاص القرآن قطعي وخبر
الواحد ظني والزيادة نسخ ولا ينسخ القطعي بالظني فان قيل ما
معنى النسخ ههنا ولا منافاة بين الحكمين قلنا يلزم من ثبوت

حكم خبر الواحد نسخ وصف حكم القطعي ولهذا لم تقل علماؤنا بافتراض
النية ونحوها في الوضوء لان القطعي دل على ان المفروض اربعة
فلو اثبتنا بخبر الواحد فرضا اخر كان ذلك نسخا لوصف ما اثبته
القطعي لان كل المفروض كان ذلك الحكم فصار بتلك الزيادة بعضا
سئل امير المؤمنين علي ابن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين
فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر
ويوما وليلة للمقيم اخرجه مسلم وابن ماجه والنسائي وروى
ابو بكرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلاثة
ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان
يمسح عليهما اخرجه ابن خزيمة في صحيحه وقال الحسن البصري ادركت
سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين
وذهب بعض العلماء الى قراءة الجر في اية الوضوء اشارة الى ذلك
ولهذا المذكور من قوة الاستدلال وكثرة الادلة قال الامام ابو
حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار
يعني في الظهور والوضوح وقال الكرخي من ائمتنا اخاف الكفر
على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه اي
المسح في حكم التواتر وفي نسخة في حيز المتواتر وانما كان كذلك لان
المشهور احد قسمي المتواتر عند البعض وبالجملة من لا يرى المسح
على الخفين فهو من اهل البدعة لان الصدر الاول كانوا يعدونه
من شعائر اهل الاسلام حتى سئل انس ابن مالك رضي الله عنه عن
السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين الصديق والفاروق

ولا نطعن في الحبر المرتضي وذي النورين ونمسح على الخفين
اي نرى المسح عليهما مشروعا ولا نحرم نبيذ التمر اي لا نقول
بتحريمه وهو اي نبيذ التمر ان ينبذ تمر او زبيب في الما
فيجعل في انا من الخزف الذي هو الجر واحد الجرار فيجرت
فيه اي الما المنبوذ فيه التمر او الزبيب لذع في المذاق وحرافة
كما يحدث للفقاع وكانه نهي عن ذلك في بدا الاسلام لما
كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ حكم تحريمه على ما اخرجه
مسلم من حديث بريده كما نسخ تحريم الانتباذ في الدبا والحنتم
والمزفت والنقير في حديث وفد عبد القيس ثم ورد انتبذوا
في كل اناء فان الظروف لا تحرم شيا فعدم تحريمه اي نبيذ
الجر من قواعد اهل السنة والجماعة وشعارهم خلافا
للروافض لانهم لطعنهم في الصحابة ردوا الناسخ وهذا
المذكور من عدم تحريمه محله ما اذا لم يشتد بخلاف ما اذا
اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما
ذهب اليه كثير من اهل السنة وذهب بعض الايمة الى اباحة
قليله والمفتى به التحريم لكنه لا يحد منه الا بالسكر ولا يبلغ ولي
الله تعالى درجة الانبيا لان الانبيا معصومون عن المعاصي
مامونون عن خوف سوء الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملك المبلغ لهم عن الله تعالى مامورون بتبليغ الاحكام
وارشاد الانام وكل وصف من هذه الاوصاف بانفراده يقتضي
فضلهم على من سواهم من الاوليا فكيف عند اجتماعها لهم بعد

للانضمام

لانضمام بكرمات الاوليا السابق ذكرها مما نقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي الذي ليس بنبي افضل من
النبي كفر وضلال لانه جحد لما علم من الدين بالضرورة نعم قد
يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين مرتبة النبوة
ومرتبة الولاية اذ كل نبي ولي قطعا وانه اي النبي افضل من
الولي الذي ليس بنبي قيد بذلك لان الانبيا متفاضلون
وكلهم اوليا والحاصل ان التردد انما هو في ولاية النبي ونبوته
لان ولاية غير النبي قاصرة بالنسبة الى ولاية النبي ورجح البعض
ولاية النبي قال لانها وجهته الى الحق والنبوة وجهته الى الخلق
ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه
الامر والنهي الشرعيين فلا يكون مكلفا غير مخاطب بهما
لعموم الخطابيات الشرعية الواردة في التكاليف فلا يخرج
عنها من كان اهلا للتكليف بحال واجماع المجتهدين على ذلك
الحكم المذكور وذهب بعض الاباحيين القايلين باباحة
المحرمات الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة لله تعالى وصفا
قلبه عن الحظوظ والشهوات واختار الايمان على الكفر من غير
نفاق سقط عنه اي ذلك العبد الامر والنهي اي التكليف
بمقتضاهما وزعموا انه لا يدخله الله النار بارتكاب الكباير
وذهب بعضهم اي الاباحيين الى انه اي العبد الذي بلغ غاية
المحبة الالهية يسقط عنه العبادات العبدية الظاهرة

وتكون عبادته اي التي يكلف بها التفكر في صفاته تعالى
وافعاله وفي خلق السموات والارض وهذا الذي ذهبوا
اليه كفر وضلال لان عموم الخطابيات معلوم من الدين بالضرورة
فان اكمل الناس في المحبة وصفات القلب والايمان هم
الانبياء خصوصا خاتم النبيين محمد حبيب الله مع ان
التكاليف في حقهم اتم واكمل منها في حق غيرهم لانهم مكلفون
بواجبات مختصة بهم زيادة على الواجبات العامة وقال
تعالى مخاطبا لاكمل خلقه فاستقم كما امرت حتى قال صلى الله
عليه وسلم شيبتني هود واخواتها واما قوله عليه السلام اذا
احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه اي هذا الحديث
انه سبحانه يعصمه عن الذنوب فلم يرتكبها فلم يلحقه ضررها
لانه اذا احبه وفقه وفعل الذنب خذلان والنصوص من
الكتاب والسنة يجب ان تحمل على ظواهرها ما لم تصرف
عنها اي الظواهر دليل قطعي عقلي او سمعي كما في الايات
والاحاديث التي تشعر ظواهرها بالجسمية والجهة ونحو ذلك
من التحيز والصورة وغير ذلك فانها مصروفة عن ظاهرها
بالادلة القطعية الدالة على امتناع ذلك في حقه تعالى على
ما سبق بيانه ان يقال اعتراضا على اطلاق النص على الايات
والاحاديث المصروفة عن الظواهر هذه الايات والاحاديث
التي تشعر ظواهرها بما يمتنع في حقه تعالى ليست من النصوص
لان النص يجب اعماله في مدلوله ولا يصرف عن ظاهره على ما
عرف

عرف في اصول الفقه بل هي من المتشابه الذي لا يعلم تاويله الا
الله والراسخون في العلم يقولون امنا به وهو مصروف عن ظاهره
على ما سبق بيانه لانا نقول في الجواب المراد بالنص ههنا
اي في قوله والنصوص تحمل على ظواهرها ليس هو ما يقابل الظاهر
والمفسر والمحكم حيث قالوا في تقسيم النظم من جهة ظهور المعنى
ان ظهر المراد منه يسمى ظاهرا فان ازداد وضوحا بان سيق اللفظ
لذلك المعنى يسمى نصا ثم ان انقطع معه احتمال التاويل يسمى
مفسرا فان انقطع احتمال النسخ يسمى محكما فليس المراد بالنص ههنا
بهذا المعنى حتى يرد ان المتشابه لا يسمى نصا وان النص لا يصرف
عن ظاهره بل المراد بالنص ههنا ما يعم اقسام النظم كلها المذكورة
وغيرها كالخاص والعام والمشترك والمؤول والخفي والمشكل
والمجمل والمتشابه على ما هو المتعارف من استعمال النص في
هذا المعنى الشامل لجميع اقسام النظم والحاصل ان للنص معنيين
احدهما مطلق النظم فيصدق بالمتشابه لانه قسم من النظم والاخر
ما ازداد وضوحا على الظاهر بواسطة السياق وهو بهذا
المعنى قسيم للمتشابه مباين له فعلى الاول يصح ان يقال هذا النص
متشابه مصروف عن ظاهره والعدول عنها اي عن الظواهر
اي ظواهر النصوص بالمعنى المتعارف الى معان اخر يدعيها
اهل الباطن الذين يجعلون المعاني الظاهرية وهم الملاحدة
اي اهل الزيغ والالحاد في دين الله وسموا الباطنية لادعائهم
ان النصوص من الكتاب والسنة ليست على ظواهرها ولا يراد

بمعانيها الظاهرة منها بل لها اي النصوص معان باطنية
هي المرادة لا تعلم بالنظر والاستدلال لا يعلمها الا المعلم وهو
بزعمهم امام العصر من اهل البيت المنصوص على امامته وهم
زنادقة يستترون بالتشيع والانتساب الى الطايفة التعليمية
من الروافض وقصدهم بذلك اي برد علم النصوص الى المعلم
نفي الشريعة بالكلية وتعطيل الاحكام الشرعية وهدم
القواعد الدينية ويتوصلون الى غرضهم من ذلك بما لتذكره
ولهم في ذلك من الحيل والمخارق ما يضيق هذا الكتاب عن
تفصيله الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف
بكفر لكونه اي العدول عن الظواهر المرادة الى ما يدعيه
هولاء الملاحدة تكذيبا للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه
به من الاحكام الماخوذة من ظواهر النصوص بالضرورة
لانهم يرون جميع ظواهر النصوص نحو اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك
واما ما يذهب اليه بعض المحققين من الراسخين من ان النصوص
على ظواهرها المرادة ومع ذلك اي مع كونها على ظواهرها
اعتقادا وعملا فيها اي النصوص اشارات خفيات الى دقايق
لطيفة تنكشف اي تلك الدقايق على ارباب السلوك
والمجاهدة من اهل الله يمكن التطبيق بينها اي المعاني المشار
اليها وبين المعاني الظواهر المرادة فهو اي ما يذهب اليه
بعض المحققين من كمال الايمان ومحض العرفان لان

المعطل

المعطل للظواهر زنديق والنافي لهذه الدقايق بالكلية حشوي
والقايل بالظواهر المعبر عنها والدقايق المشار اليها من اهل
الكمال والعرفان والفرق ظاهر بين من يدعي ان الامور الباطنية
هي المرادة دون المعاني الظاهرة وبين من يقول بان الظواهر هي المرادة
ولكن فيها اشارات الى دقايق كامنة في الظواهر مثاله قوله عليه السلام
الطهور شطر الايمان يقول الباطني المراد تطهير القلب من جنايته
لا هذه الطهارة الظاهرة ويقول العارف المراد هذه الطهارة
ومع ذلك في النص تنبيه على تطهير القلب من الاخلاق الرديه
ورد النصوص بان تنكر الاحكام التي دلت عليها النصوص
القطعية متنا ودلالة من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا
كفر يجوز ان يراد بالنص ههنا المعنى الاخص كما يجوز ان يراد النص
بالمعنى العام وانما كان ذلك كفرا لكونه اي رد النصوص بانكار
احكامها تكذيبا صريحا لله ورسوله فيما اخبرت به النصوص
يعني من ثبوت تلك الاحكام وخصوصا ما ورد من ذلك بصفة
الخبر من قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر قطعا لان
ذلك تكذيب صريح للقران المخبر قطعا ببراءتها معلوم من الدين
بالضرورة واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر
لكن اذا ثبت كونها اي المعصية معصية بدليل قطعي مجمع عليه
وقد علم ذلك الحكم فيما سبق تفريعا من قوله في مسئلة كون
المومن لا يخرج من الايمان بالكبيرة نعم اذا كان بطريق الاستحلال
الى اخره والاستهانة اي الاستخفاف بها اي بالمعصية كفر

لان ذلك من امارات التكذيب بحرمتها والاستهزاء على الشريعة
كفر لان ذلك الاستهزاء من امارات التكذيب بها وعلى هذه
الاصول المذكورة من كون رد النصوص واستحلال المعصية
الثابت كونها معصية بدليل قطعي ونحو ذلك كفرا يتفرع
ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد المكلف الحرام حلالا
فان كانت حرمته اي ذلك الحرام لغيره كاكل مال الغير بغير
اذنه او ثبت كونه حراما بدليل ظني كالامور المختلف في حرمتها
وبعضهم اي المشايخ لم يفرق في حكم الاعتقاد المذكور بين
الحرام لعينه والحرام لغيره فقال هذا البعض من استحل
حراما وقد علم في دين النبي عليه السلام بالضرورة تحريمه
كنكاح ذوي المحارم من الامهات والاخوات ونحوها او شرب
الخمر المجمع على كونه حراما او اكل ميتة او دم مسفوح او لحم
خنزير من غير ضرورة تلجئه الى شرب ذلك واكل ذلك فكافر
ذلك الاستحلال وهو التحقيق وفائدة الخلاف تظهر في اكل مال الغير
اعتداء فانه يكفر مستحله على احد القولين وفعل اي المكلف هذه
الاشياء المذكورة ونحوها بدون الاستحلال فسق بلا خلاف ومن
استحل شرب النبيذ الى ان يدخل في سكر من شربه يعني من استحل
السكر من النبيذ كفر لان حرمة السكر اجماعية ولو كان مما يحل
شرب قليله اما لو قال الحرام مقطوع بحرمته هذا حلال لا لكونه
يعتقد بل لترويج السلعة او قال ذلك بحكم الجهل بحرمته
لا يكفر لان ذلك ليس من امارات التكذيب ولهذا لو تمنى ان لا

يكون

يكون الخمر حراما او تمنى ان لا يكون صوم رمضان فرضا وكان ذلك
التمني لما يشق عليه اي المتمني من عدم تناول الخمر والامساك في الصوم
لا يكفر لانه لم يستحل ذلك حراما ولا هذا التمني من امارات التكذيب
وبهذا بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق
فانه اي متمني ذلك يكفر لان حرمة هذا المذكور ثابتة في جميع الاديان
باجماع العقلاء موافقة للحكمة لان تحريم ذلك وضع للشيء في محله يقينا
وليس هو مما يختلف باختلاف الاعصار والامم ومن اراد الخروج خروج
الاحكام عن الحكمة اليقينية التي بها انتظام امور العالم وصلاحهم وتماديه
الى امده فقد اراد ان يحكم على الله بما ليس بحكمة وفي بعض النسخ فقد اراد
بحكم الله ما ليس بحكمة وبالجملة فالمعنى انه اراد ان يصدر عنه تعالى من الاحكام
ما يجب تنزيهه عنه وهذا انما يكون عن جهل منه اي هذا المتمني بربه
من هذه الحيثية وفيه بحث اذ التحقيق ان ملزوم الكفر انما يكون
كفرا اذا التزم وما ذكر من هذا المعنى يجوز ان يخفى على هذا المتمني
ثم ذكر الامام شمس الائمة السرخسي في كتاب الحيض من مبسوطه انه لو استحل
وطء امرأته الحائض يكفر لكون هذه الحرمة قطعية وفي النوادر
لابن سماعة عن الامام محمد ابن الحسن رحمه الله انه اي مستحل وطء امرأته
الحائض لا يكفر وهو الصحيح من القولين لان هذه الحرمة ليست معلومة
بالضرورة من الدين وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح
لما ذكرنا وقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم ظاهر في تحريم اللواطة
بها نعوذ بالله من سوء الفهم ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او
سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعدا او وعيدا

يكفر والوجه ظاهر الا في انكار الوعيد لما تقدم من الخلاف في خلافه
وكذا يكفر اذا تمنى ان لا يكون اي يوجد نبي من الانبيا بعينه
على قصد استخفاف بذلك النبي او كان ذلك التمني عن عداوة
له ووجهه ظاهر وكذا يكفر لو ضحك على وجه الرضى بالمقال الصادر
ممن تكلم بالكفر لان الرضى بالكفر كفر وكذا لو جلس على مكان
مرتفع يتشبه بالعالم وحوله جماعة يسألونه مسائل على وجه
السخرية والاستهزاء ويضحكون من ذلك ويضربونه اي ذلك
الجالس بالوسائد يكفرون اي الجالس ومن حوله جميعا لانه استخفاف
بالشريعة. وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره
بكفر فانه يكفر لحينه لانه رضي بالكفر في الصورتين وكذا يكفر
لو افتى امراة بالكفر لتبين من زوجها بردتها لانه رضي بالكفر
ايضا وتلاعب في الدين. وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا
بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة. متعمدا او صلى بغير طهارة
متعمدا يكفر وان وافق ذلك الاستقبال القبلة لما في ذلك
من الاستخفاف والتلاعب وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا
بحرمته اطلاقها لا اعتقادا لمدلولها لما ان ذلك صريح الكفر
وهو غني عن البيان الى غير ذلك من الفروع المبتنية على تلك
الاصول واليأس من الله كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون والامن من مكر الله كفر اذ لا يامن من مكر الله الا القوم
الخاسرون فمن جزم بانه شقي في المآل يائس ومن جزم بانه سعيد في
المآل فقد امن كما قيل استشكالا على كون كل من اليأس والامن

كفر

كفر الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله والجزم بان المطيع
يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم على هذا ان يكون المعتزلي
كافرا مطيعا كان المعتزلي او عاصيا لانه اي المعتزلي اما امن ان كان
مطيعا لانه يجزم بانه من اهل الجنة او ايس ان كان عاصيا لانه يجزم
بانه من اهل النار والقول بان المعتزلي كافر مشكل وذلك لانه
من اهل القبلة. ومن قواعد اهل السنة انه لا يكفر احد من
اهل القبلة. قلنا في الجواب هذا المنسوب الى المعتزلي في الوجهين ليس
بيأس ولا امن من الله تعالى لانه اي المعتزلي على تقدير العصيان
اي ان يكون عاصيا لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح
بل يرجوا ذلك فلا يجزم بانه من اهل النار فلا يكون ايسا وعلى تقدير
الطاعة لا يامن ان يخذله الله تعالى فيكتسب بعد الطاعة المعاصي
بل يخاف من ذلك فلا يجزم بانه من اهل الجنة فلا يكون امنا وبهذا اي
الجواب يظهر الجواب عما قيل من ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم
ان يصير اي المعتزلي كافرا لليأس من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن
لانه حينئذ يعتقد انه من اهل النار مستحق لدخولها وذلك الجواب الذي
يظهر انا نقول لا نسلم ان اعتقاد المعتزلي استحقاق النار بارتكابه
الكبيرة يستلزم اليأس من الله لما تقدم تقريره من انه لا ييأس ان يوفقه
للتوبة وراجي ذلك ليس بايس ولا نسلم ايضا ان اعتقاده اي المعتزلي
صاحب الكبيرة عدم ايمانه وكونه غير مؤمن لخروجه من الايمان بالكبيرة
على رايه المفسر ذلك الايمان عنده بمجموع التصديق والاقرار والاعمال
على ما سبق بيانه حيث كان ذلك الاعتقاد بناء على انتفاء الاعمال من

لح

ايمانه بارتكابه الكبيرة والشيء ينتفي بانتفاء جزئه بوجب اي ذلك
لاعتقاد الكفر حتى يكون ايما لكونه كافرا فلا نسلم ان اعتقاده كونه
غير مومن يقتضي كفره والحال ما ذكر لان مرتكب الكبيرة عندهم وان خرج
من الايمان للمعتبر عندهم لكنه لا يدخل في الكفر لثبوت الواسطة
عندهم بين الكفر والايمان واني يكون كافرا والحال ان كلا من تصديقه
واقراره باق على حكمه هذا المذكور من هذه المباحث قد انتهى تحريره
ولكن الجمع بين قولهم اي السلف لا نكفر احدا بمقالته من اهل القبلة
وقولهم نكفر من قال بخلق القرآن على ما روي عن الامام ابي يوسف
انه قال اجتمع رأيي ورأي الامام ابي حنيفة رحمه الله على كفر القائل
بخلق القرآن او قال باستحالة الروية رويته تعالى او سب الشيخين
الصديق والفاروق رضي الله عنهما او لعنهما وامثال ذلك المذكور كالقول
بالجهة والجسمية والاتصاف بالحادث ونحو ذلك مشكل لان المعتزلة
والشيعة والمجسمة والكرامية واضرابهم من اهل القبلة والفرق الاسلامية
والتحقيق عدم الاكفار على ما حقق في المطولات وتصديق الكاهن
بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل على محمد اخرجه الحاكم وصححه عن ابن مسعود موقوفا وله حكم
الموقع والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن التي تكون في مستقبل
الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب اي الاطلاع عليه
وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور المذكورة كشق وسطيح
فمنهم ايا الكهنة اى الكهنة فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن
يبرز له احيانا ويخبره بالامور او تابعة من اناث الجن تهواه تلقي
اليه

اليه الاخبار وقصة سواد ابن قارب مشهورة ومنهم من كان
يدعي انه يستدرك الامور الخفية بفهم قوي اعطيه وقوة
نفس واصابة تخمين وحدس والمنجم الذي يستدل باحوال النجوم
على الحوادث ويستند في ذلك الى اوضاع فلسفية اذا ادعى
العلم بالحوادث الاتية فهو مثل الكاهن بتصديقه كفر وبالجملة
العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه لا سبيل اليه اي علم الغيب
للعباد الا باعلام منه تعالى والهام بطريق المعجزة او الكرامة
يعني الا باعلام بطريق المعجزة كالوحي او الالهام بطريق الكرامة او
ارشاد منه تعالى غير مختص بنبي ولا ولي الى الاستدلال على امر بغيب
بالامارات الخفية الدالة عليه وهذا فيما يمكن ذلك الاستدلال
فيه من الامور كما في كواكب الجو الدالة على بعض الامور مما لا يكاد يخطي
فيه الامارة وكانت العرب تستنتج مواقع المطر اذا بلغ البرق عددا
يعلمو ما عندهم فلا يخطي ذلك الانتجاع ولهذا الذي ذكرت
الارشاد ذكر الشاوي او قول القائل عند روية هالة القمر
يكون مطر مدعيا القائل علم الغيب في ذلك لا بعلامة دالة
على ذلك يستند علمه اليه كفر اما اذا كان ذلك بعلامة دالة
عليه فهو بارشاد كما ذكر فلا يكون كفرا والمعدوم ليس بشي ان اريد
بالشي الامر الثابت المتحقق في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر وتعلقه على ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين من ان
الشيئية التي هي اتصاف المعلوم بكونه تساوي الوجود والثبوت
فاذا ثبت كون المعلوم موجودا كان شيئا وعكسه ومن ان المعدوم

يرادف النفي فالمفهوم واحد واللفظ متعدد وانما ذكر المساوية
في الشيئية والوجود والترادف في العدم والنفي لان المساوية تصدق
مع اختلاف المفهوم وثبوت نسبة المساواة والراجح ان مفهوم الشيئية
غير مفهوم الوجود وان كانا متساويين واما العدم والنفي فالراجح
ترادفهما والحاصل ان ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن
فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء كذا في شرح المقاصد
فهذا اي كون المعدوم ليس بثابت ولا متحقق حكم لم ينازع فيه
احد الا جمهور المعتزلة والفلاسفة القائلون بان المعدوم الممكن
لا الممتنع كواجب اجتماع النقيضين ولا المركب كجبال البحر من زيبق
وجبل من ياقوت فان ذلك ليس شيئا اجماعا ثابت في الخارج وشيء
لا بمعنى انه موجود خارجا او ذهنا بل بمعنى ان له تحققا في نفسه
وثبوتا وهذا قريب مما يقوله مثبتو الاحوال التي ليست موجودة
ولا معدومة كالوجود وعالمية العالم وهم محجوجون بان البديهية
جازمة بان ما لا وجود له لا ثبوت له وكون الامكان وصفا ثبوتيا
فلا بد ان يكون موصوفه ومنه الممكن ثابتا مردود بان الامكان
اعتبار عقلي على ما حقق في المطولات وان اريد بقولهم المعدوم
ليس بشيء ان المعدوم لا يسمى شيئا ولا يطلق لفظ الشيء عليه فهو
اي كون المعدوم يسمى شيئا او لا بحث لغوي مبني على تفسير الشيء
لغة من انه اي الشيء عبارة عن الموجود فما لم يكن موجودا لا يسمى شيئا
او انه عبارة عن المعدوم بالفعل فما علم يسمى شيئا موجودا كان
او لا وما لم يعلم لا يسمى شيئا او انه عبارة عن ما يصح ان يعلم ويخبر عنه

معلوما

معلوما ما كان او لا ممكنا كان او لا فالمرجع في هذه المسئلة
الى النقل عن ائمة اللغة والى تتبع موارد الاستعمال اي استعمال
لفظ الشيء في كلام من يوثق بعربيته وفي شرح المقاصد وقد وقع
فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات وقال الزمخشري انه اسم لما
يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم
وفي دعاء الاحياء من المسلمين للاموات منهم وفي صدقتهم
اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات
اي يجوز ان يحصل لهم نفع بذلك خلافا للمعتزلة تمسكا منهم في
دعوى عدم النفع بذلك بان القضاء لا يتبدل لقوله تعالى
ما يبدل القول لدي وبان كل نفس مرهونة بما كسبت لقوله تعالى
كل امرئ بما كسب رهين فلا ينفكه دعاء له ولا صدقة عنه وبان المرء
مجزي بعمله ان خيرا فخير وان شرا فشر لا بعمل غيره لقوله تعالى وان
ليس للانسان الا ما سعى الى قوله الاوفى والدعاء والصدقة عمل غيره
ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح التي بلغ القدر المشترك
منها حد التواتر فردها ضلال وبدعة من الدعاء للاموات
بالرحمة والمغفرة ونحو ذلك خصوصا في صلاة الجنازة التي
هي دعاء للميت وشفاعة فيه وقد توارثه اي الدعاء والصدقة
السلف عصرا فعصرا فلو لم يكن للاموات نفع فيه المذكور من
الدعاء والصدقة لما كان له اي لفعله او لشرعيته او الندب اليه
معنى يصلح ان يناط فيه كيف وقد قال عليه السلام ما من ميت
تصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون

له لا شفعوا فيه اخرجه مسلم من حديث انس وعن سعد ابن عبادة
سيد الخزرج انه قال يا رسول الله ان ام سعد توفيت نفسه ماتت
فاي الصدقة افضل قال عليه السلام الماء فحفر سعد بيرا صدقة
عن امه وقال هذه لام سعد اخرجه ابو داود والنساي وقال
عليه السلام الدعا يرد البلا والصدقة تطفئ غضب الرب
اخرجه ابو الشيخ ابن حبان من حديث ابي هريرة بهذا اللفظ واخرجه
الحاكم بنحوه من حديث عايشة واخرجه من حديث ثوبان بلفظ
الدعا يرد القضا وقال صلى الله عليه وسلم ان العالم والمتعلم
اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية
اربعين يوما قال الحافظ الجلال لا اصل له والاحاديث
والاثار في هذا الباب اكثر من تحصى والله تعالى مجيب الدعوات
ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه
السلام للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل اخرجه
الامام احمد من حديث ابي سعيد الخدري قال الحافظ قوله ما لم
يستعجل قطعة من حديث اخر لفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل
اخرجه الشيخان من حديث ابي هريرة ولقوله عليه السلام ان ربكم
حيي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا
اخرجه ابو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث سلمان
ثم الاجابة تطلق على تحقيق المطلوب وعلى قبول الدعا على انه
يحصل به المطلوب وان لم يحصل لحين المقبول فالاجابة بهذا
المعنى تامة فلا تعارض بين هذا الحديث وحديث يستجاب لاحدكم

مالم

مالم يعجل واعلم ان العمدة في ذلك اي اجابة الدعا صدق النية
في طلب الامور المرضية وخلوص الطوية من الاخلاق الردية وحضور
القلب عن طمانينته لقوله صلى الله عليه وسلم وانتم موقنون بالاجابة
واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعا من قلب غافل لاه اخرجه الترمذي
والحاكم من حديث ابي هريرة واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال
يستجاب دعا الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعا الكافرين
الا في ضلال قالوا ولانه ان الكافر وان اقر به تعالى مصدقا في
الجملة فلا وصفه تعالى بما يليق به من الصفات بحسب الوجه الذي به
كفر فقد نقض اي الكافر اقراره المذكور لرجوع اقراره الي ذلك الموصوف
وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب
اخرجه الامام احمد من حديث انس محمول ذكر الكفر فيه على كفران النعمة
جمعا بين الاية والحديث وجوزه اي هذا القول بعضهم لقوله تعالى
حكاية عن ابليس رب انظرني وهذا دعا من كافر فقال الله تعالى له
انك من المنظرين وهذه اجابة لذلك الدعا واليه اي الى القول باجابة
دعا الكافر ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي من مشايخ ما
ورا النهر قال الصدر الشهيد ركن الدين ابو الفضل الكرماني
وبه اي هذا القول يفتى وما اخبر به النبي عليه السلام من اشراط الساعة
اي علاماتها الدالة على اقترابها من خروج الدجال المذكور في
خبر تميم الداري وحديث ابن صياد ودابة الارض قالوا واليه
الاشارة بقوله تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة
من الارض تكلمهم وياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام من السما

فيكسر الصليب ويقتل الخنزير والدجال وطلوع الشمس من مغربها راجعة
الى مشرقها فهو اي جميع ذلك حق لانها اي هذه الامور امور ممكنة في ذواتها
اخبر بها الصادق وكل ما اخبر بها الصادق فهو حق قال حذيفة
ابن اسيد الغفاري اطلع النبي عليه السلام علينا
ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة فقال عليه السلام
انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر عليه السلام الدخان
والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم
عليهما السلام ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق
وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج
من اليمن تطرد الناس الى محشرهم اخرجه مسلم والاربعة والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط المذكورة كثيرة جدا وفي غيرها من الاشراط
ايضا كتقارب الزمان وكثرة العجم ياكلون الحي ويضربون الرقاب
وتكثير المساجد وان تلد الامة ربتها الى غير ذلك وقد روي احاديث
عنه عليه السلام وآثار عن السلف رضي الله عنهم في تفاصيلها اي الاشراط
وكيفياتها وترتيبها في الوجود وما اول منها وما المؤول فلتطلب تلك
التفاصيل من كتب التفسير والسير والتواريخ وبعض المطولات من
علم الكلام والمجتهد في اثبات الاحكام العقليات والشرعيات
الاصلية المتعلقة بالاصلين والفرعية الفقهية قد يخطي في اجتهاده
وقد يصيب فيه وذهب بعض الاشاعرة ونسب الى الامام الشافعي
رحمه الله وبعض المعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية
الفرعية المتعلقة بالعمل التي لا قاطع من الادلة فيها مصيب قيد بالفرعية

اذ

اذ لا يكون كل مجتهد مصيبا في الاعتقاديات وقيد بقوله التي
لا قاطع فيها لان المسائل الفرعية الثابتة بالادلة القطعية
لا يجري فيها اختلاف وان ساغ في بعضها اجتهاد ولذا قد وجه
الاستدلال فلا عبرة بالخلاف فيه وجمهور المحققين على ان
المصيب من المجتهدين واحد مطلقا وهذا الاختلاف
المذكور مبني على اختلافهم في ان هل لله في كل حادثة حكم
معين فلا يتعدد حكم الحادثة او حكمه في المسائل الاجتهادية
القابلة للخلاف هو ما ادى اليه رأي المجتهد فيكون له تعالى
في الحادثة احكام متعددة فعلى الاول المصيب واحد وهو من
ادى اجتهاده الى ذلك الحكم المعين وعلى الثاني كل مجتهد مصيب
لان كل حكم ادى اليه اجتهاده فهو حكم الله وتحقيق هذا المقام
ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم
اي المسألة حكم معين ثابت قبل اجتهاد المجتهد فيها او يكون
له سبحانه فيها حكم معين قبل الاجتهاد وحينئذ كان له سبحانه
فيها حكم معين اما الا يكون ان لا يكون من الله تعالى عليه
اي الحكم المعين دليل يستقل منه او يكون منه سبحانه عليه
عليه دليل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فالاقسام اربعة
ليس له فيها له تعالى حكم قبل الاجتهاد له تعالى فيها حكم معين لا
دليل عليه دليل قطعي عليه دليل ظني والاول مذهب عامة المعتزلة
واختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين الحاصلين عن الاجتهادين
في الحقيقة وبعضهم الى ان احدهما احق والمختار الرابع وهو

ان الحكم معين وعليه من الله تعالى دليل ظني ان وجده
اى الدليل المجتهد بان حصل وجه الاستدلال منه فقد
اصاب في اجتهاده وان فقده اي المجتهد الدليل وظن غيره
دليلا فاثبت به خلاف ذلك الحكم المعين فقد اخطأ
في اجتهاده والمجتهد غير مكلف باصابته اى الدليل او الحكم
لغموضه ودقته وخفائه عليه فلا يكلف بما ليس في وسعه
فلذلك المذكور من كونه غير مكلف باصابته كان المخطي في اجتهاده
معذورا شرعا بل كان ماجورا للحديث الاتي ذكره فلا خلاف
على هذا المذهب المختار في ان المخطي في اجتهاده ليس باثم لما
انه غير مكلف بالاصابة وانما الخلاف على هذا المذهب
في انه اي المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا ابتداء من حيث ظنه غير الدليل دليلا وانتهاء
من حيث اثباته الحكم المخالف للحكم المعين واليه اي كونه
مخطيا بالنظر اليهما ذهب بعض المشايخ ومنهم اى هذا
المذهب مختار الشيخ الامام محي السنة ابي منصور الماتريدي
تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابى بكر الجرجاني صاحب
ابي سليمان الجرجاني تلميذ الامام محمد ابن الحسن الشيباني
رحمة الله عليهم والوجه ان لا معنى للخطا الا عدم الاصابة
كما انه لم يصب فكذلك لم يصب الدليل او انه مخطي انتهاء فقط
اي بالنظر الى الحكم حيث اخطا فيه اى الحكم وان اصاب في
الدليل الذى اثبت به ذلك الحكم حيث اقامه اي الدليل

على

على وجه مستجمعا ذلك الدليل شرايطه المعتبرة في اقامته
وكون من اقامه مجتهدا واركانه التى بها تحققه في ذاته
فانه اى المجتهد ما كلف في ذلك الاجتهاد شرعا من حيث
الاعتبار المشار اليه بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
وليس عليه اى المجتهد في المسايل الاجتهادية وهي المسايل
الفرعية اقامة الحجة القطعية التى مدلولها الذي هو الحكم
حق الاجتهادية وهي المسايل الفرعية لا شبهة فيه البتة
اذ المختار ان الدليل ظني فانه يلزمه الدليل والاجتهاد لا يكون
الا في الظنيات لانه استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
واستفراغ الوسع اى بذل المجتهد من نفسه العجز عن المزيد على
نظره في تحرير طريق الحكم والدليل على ان المجتهد قد يخطي
فلا يكون كل مجتهد مصيبا وجوه من الادلة الوجه الاول
قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير في ففهمناها
للحكومة اي المطلوب منها بدليل قوله وكلا آتينا ولو كان
كل اجتهاد من الاجتهادين اجتهاد داود واجتهاد سليمان
عليهما السلام في تلك الحادثة صوابا لما كان لتخصيص
سليمان في ذلك بالذكر جهة تصلح ان تكون مناطا للتخصيص
المذكور لانهما لو استويا في الاصابة كان التخصيص ترجيحا
لاحد المتساويين على الاخر والى هذا اشار بقوله لان كلا
منهما قد اصاب الحكم ومنهم على هذا التقدير والقصة
انه رفع الى داود عليه السلام بمحضر من سليمان عليه السلام

خصومة بين اصحاب زرع وقيل كرم نزلت عنا قيده
واصحاب غنم رعت زرع الاخرين او كرمهم فحكم داود بالغنم
لاصحاب الحرث فقال سليمان غير هذا ارفق بهم تود الغنم
الي اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها وشعرها
والحرث الي ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الى ما كان
ثم يترادان الوجه الثاني از الوجوه الدالة على ان
المجتهد قد يخطي الاحاديث والاثار الدالة على ترديد
الاجتهاد بين الصواب والخطا التي بلغت في الكثرة
الى حد توجب العلم بحيث صارت هذه الاحاديث والاثار
متواترة المعنى على ما سبق بيانه ولو كان كل مجتهد مصيبا
لما حصل الترديد المذكور قال عليه السلام لبعض اصحابه
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة اخرجه
الحاكم وصححه عن عبد الله ابن عمرو ان رجلين اختصما الي النبي
صلى الله عليه وسلم فقال لعمرو اقض قال اقض وانت
حاضر قال نعم على انك ان اصبت فلك عشر اجور وان
اجتهدت فاخطات فلك اجر وفي حديث اخر جعل صلى
الله عليه وسلم للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا اخرجه
البخاري من حديث ابن عمرو بلفظ اذا اجتهد الحاكم فاصاب
فله اجران واذا اجتهد فاخطا فله اجر واحد وعن ابن
مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمني اومن
الشيطان فمن كان له اضافة الخطا الى حديث النفس او

الوسوسه

الوسوسه وقد اشتهر تخطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات
ولو كان كل مجتهد مصيبا لما خطا بعضهم بعضا الثالث
من الوجوه ان القياس مظهر لحكم الاصل في الفرع لا مثبت
له على الصحيح فالثابت بالقياس صورة حكم ثابت بالنص
معنى ضرورة كون القياس مظهرا لذلك الحكم الثابت
بالنص وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد
اي على ان الحكم الثابت بالنص واحد في الاصل والفرع لا غير ذلك
الواحد الذي افاده النص فلو صوبنا كل مجتهد لزم تعدد حكم النص
في صورة اختلاف اجتهاد ذوي قياسين ضرورة استناد كل من
الحكمين الى النص واللازم باطل باجماعهم الرابع من الوجوه انه لا تفرقة
في العمومات الواردة من النصوص في شريعة نبينا صلى الله عليه
وسلم بين الاشخاص من المكلفين لاستواء الكل في الاحكام الشرعية
فلا يكون الفعل الواحد مباحا في حق شخص محظورا في حق اخر
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم من ذلك اتصاف الفعل الواحد
من افعال المكلفين في نفس الامر بالمتنافيين اللذين لا يجتمعان
من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه
واللازم بين البطلان واما الملازمة فلان اختلاف الاجتهاد
يوجب ثبوت الحكمين المتنافيين للفعل الواحد فلو قلنا
بتصويب كل اجتهاد ثبت للفعل الواحد في نفس الامر
حكمان متنافيان وهو معنى الاتصاف ذلك مثلا تصرف
الصبي باذن وليه مباح باجتهاد محظور باجتهاد فلو كان

كل مجتهد مصيبا كان ذلك الموصوف بالحظر والاباحة وهذا
بخلاف ما اذا قلنا بان المصيب واحد فان الفعل وان
وصف بالمتنافيين لكنه لا يتصف في الواقع بهما وتمام
تحقيق هذه الادلة المذكورة والجواب عن تمسكات
المخالفين في هذه المسئلة القائلين بتصويب كل اجتهاد
تطلب من كتاب التلويح على التوضيح في شرح التنقيح
في اصول الفقه للراسخ العلامة صدر الشريعة قال في
التلويح والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم
تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا
فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح
احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا
تغير اجتهاد المجتهد فان نفي الاول حقا لزم اجتماع
المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
وكذا المقلد اذا صار مجتهدا انتهى وانما قال والاصوب
الى آخره لما ان الفعل الواحد بالنسبة الى اثنين مثلا
ربما يقال جاز ان يتصف بالمتنافيين وفيه نظر
لانه يلزم منه التوقف عند تخاصم المتكلمين وبالجملة
فلزوم ما ذكر بالنسبة واحد اظهر ورسل البشر افضل
من رسل الملائكة فموسى افضل من جبريل ورسل الملائكة

افضل

افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل ثبوت
ذلك بالضرورة لا يحتاج فيه الى نظر واما تفضيل رسل البشر
على رسل الملائكة وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة
فمختلف فيه وكون المختار ما ذكر فلوجوه نقلية وعقلية الوجه
الاول وهو متعلق بتفضيل رسل البشر ان الله تعالى امر
الملائكة بالسجود لآدم على وجه التكريم والتعظيم له
بدليل قوله تعالى حكاية عن قول ابليس ارايتك هذا الذي
كرمت علي اي بالامر بالسجود له وقوله وقوله تعالى حكاية عن
قول ابليس ايضا انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من
طين ومعناه على انه فهم ان في الامر بالسجود لآدم عليه السلام
تفضيله على المامورين بالسجود له ولهذا ابى ان يسجد مدعيا
انه افضل ولا يخفى ان مقتضى الحكمة الامر الادنى بالسجود للاعلى
دون العكس فان الحكمة لا تقتضي الامر للاعلى بالسجود للادنى
فثبت ان آدم افضل من رسل الملائكة لدخولهم تحت الامر
بالسجود ولا قائل بالافضل فثبت تفضيل رسل البشر على
رسل الملائكة الوجه الثاني كذلك ايضا ان كل احد
من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
الآية القصة الاتي منه اي هذا القول الى تفضيل آدم
عليه السلام على الملائكة والقصد الى بيان زيادة علمه
اي آدم على علمهم واستحقاقه التكريم والتعظيم عليهم فيكون

افضل منهم الوجه الثالث وبه اثبات للمطلبين قوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
والملائكة من جملة العالمين ومن كان مصطفى على غيره فهو افضل منه
فآل ابراهيم وال عمران من عامة البشر وقد اصطفوا على الملائكة فهم
افضل منهم وقد خص من ذلك العموم بالاجماع تفضيل عامة
البشر الظاهر من عموم الاية على رسل الملائكة فلا يكون مرادا
فبقي العموم معمولا به فيما عدا ذلك المخصوص ولا يقال العام
المخصوص ظني الدلالة فلا يثبت به هذا المطلوب لانا نقول
لا خفاء في ان هذه المسئلة مسئلة التفضيل المذكور ظنية
والظنيات يكتفى فيها بالادلة الظنية فيتمسك فيها بالعام
المخصوص الوجه الرابع ان الانسان في الجملة يحصل الفضائل
والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع
له عن تحصيلها من الشهوات والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية له فان تحصيل ذلك الشاغلة عن اكتساب الكمالات
تحصيلها حتى تحصل ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات
مع وجود الشواغل عنها والصوارف عن تحصيلها اشق
من العبادة ونحوها لا مع الشواغل والصوارف وادخل
في الاخلاص لان الاخلاص مع العوائق عنه اوقع واحق بالمدح
من الاخلاص الذي لا يعوق عنه شي فيكون المتصف بالاشق من
صفات الكمال افضل ممن لا يلوق شانه ذلك فتكون عامة
البشر افضل انما تحصل بالاكتساب والمشاق الكثيرة فثوابهم
اكثر

اكثر وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة كالقاضي
ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي الى تفضيل الملائكة على البشر
وتمسكوا في ذلك بوجوه عقلية ونقلية الوجه الاول ان
الملائكة ارواح مجردة عن المادة وشواغلها كاملة بالفعل
فليت كالانبياء بالتدريج والاكتساب مبراة لتجردها
عن مبادي الشرور والافات وتلك المبادي كالشهوة والغضب
من الصفات الحيوانية لانه ينشاء عنهما الشرور والمفاسد
من حيث طلب الملائم ودفع المنافي وكثرة الشركاء في الامور التي
لا بد منها ولهذا اقتضت الحكمة وضع الشرايع للتحاجز والزجر
عن المفاسد التي مبداها الشهوة والغضب ومبراه عن
ظلمات الهيولي العنصرية المركبة من الاخلاط المتباينة
والصورة الحالة في الهيولى مقومة لها والظلمات المذكورة
هي المبادي المذكورة ونحوها من الاخلاق الردية قوية
على الافعال العجيبة والاثار الغريبة فقد قلب جبريل مداين
قوم لوط عليهم في لحظة عالمة بالكواين ماضيها واتيها
لانها منتقشة بذلك انتقاشا روحانيا على ما يقوله
القايلون بالتجريد من غير غلط يعرض لها في ذلك او
نسيان بخلاف الانسان والجواب عن ذلك اذ مبنى ذلك
المذكور من حقايق الملائكة وصفاتهم على الاصول الفلسفية
والقوانين التي ليست عند اهل السنة مرضية دون الاصول
الاسلامية والمباني القطعية الوجه الثاني من ادلتهم ان الانبياء

مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون اى الانبيا
منهم اى من الملايكه العلوم والمعارف بدليل قوله تعالى
علمه شديد القوى اى جبريل وقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك اى جبريل بالقرآن ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم فتكون الملايكة افضل والجواب عن ذلك ان
المتعلم فى الحقيقة من الله تعالى والملايكة انما هم الواسطة
المبلغون عن الله تعالى الوجه الثالث لهم انه قد ورد فى الكتاب
والسنة تقديم ذكرهم اى الملايكه على ذكر الانبيا وما ذلك
التقديم فى الذكر انما هو لتقدمهم اى الملايكة فى الوجود
على الانبيا او التقديم لان وجودهم اخفى لانهم غيب عنا
فالايمان بهم اقوى وهو بالتقديم فى الذكر اولى لان الغيب
مقدم على الشهود فى الذكر الوجه الرابع لهم قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكه المقربون
فان اهل اللسان والبلاغة يفهمون من ذلك الاسلوب
لا انتقال افضلية الملايكة على عيسى عليهم السلام اذ القياس
والقانون الراجع الى البلاغة فى مثله اى هذا المقام
الذى هو لتاكيد نفى الاستنكاف المذكور الترقى فى
الترقى المعبر المقصود من الادنى الى الاعلى فيكون
الترقى من عيسى الى الملايكه مقتضيا افضليتهم عليه
يقال لا يستنكف من هذا الامر ان يفعله الوزير
والسلطان ولا يحسن ان يقال لا يستنكف من هذا الامر

السلطان

السلطان ولا الوزير لمخالفة ذلك القياس المذكور فاذا ثبت
كون الملايكه ثم لما قابل بالفضل بين عيسى وغيره من الانبيا
من حيث التفضيل المذكور فاذا ثبت كون الملايكه افضل من
عيسى ثبت كونهم افضل من ساير الانبيا والجواب عن ذلك ان
النصارى لما غلوا فى دينهم استعظموا المسيح الى ان تجاوزوا
الحد حيث قالوا يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله
تعالى قالوا ابلغ من ذلك ينبغى ان يكون ابنا تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا وقالوا فى توجيه كفرهم القبيح
لانه اى عيسى عليه السلام مجرد عن لوثة النطفة لانه لا اب له
وقادر على الامور الخارجة عن الطاقة البشرية الخارقة
للعادة قال الله تعالى وابرى الاكمه والابرص واحى الموتى
وهذه المقدورات تختص بالقدرة الالهية بخلاف ساير
ساير عباد الله من بنى ادم اذ لم يجتمع ذلك لغيره فرد الله سبحانه
عليهم من حيث زعمهم وبالنظر الى المعنى الذى بنوا عليه كفرهم
بانه لا يستنكف من ذلك الامر والاذعان بالعبودية له
تعالى المسيح الذى لا اب له ولا من هو اعلى منه اى المسيح
فى هذا المعنى الذى هو التجرد عن الاب وهم اى من هو اعلى
من هذا الوجه الملايكه الذين لا اب لهم ولا ام وهم اعلى
من حيث القدرة ايضا فانهم يقدرون باذن الله تعالى
على افعال هى اقوى واعجب من افعال عيسى عليه السلام
التى هى ابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى قال بعض العارفين

خلق الله تعالى لجبريل الفا وما يتنى قوة يقدر بها دني قوة منها
على اعدام العالمين في لحظة والى ذلك الاشارة بقوله تعالى شديد
القوى واذا تقرر هذا فالترقي من الادنى الى الاعلى وانبات
العلو للملايكة على عيسى السلام في هذه الاية انما هو في
امر التجرد عن الاب والام وفي انحنها الاثار القوية
من الافعال العجيبة لا في مطلق الشرف والكمال حتى
يلزم من ذلك الترقي افضلية الملايكة على عيسى عليه السلام
والحاصل ان الترقي من الادنى الى الاعلى في الاية على بابه
موافقا للقياس وقانون البلاغة لكن الترقي المذكور
انما هو بالنظر الى التجرد والاقتدار المذكورين ولا ريب في
ان الملايكة اعلى في هذا الوجه ولا ينافي ذلك ان يكون
عيسى عليه السلام افضل منهم واكثر ثوابا واجلا لا واكرم
مالا وما لا فلا دلالة في هذه الاية الكريمة على افضلية
الملايكة عليهم السلام على عيسى ابن مريم عليهما السلام والحمد
لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم
الوكيل علقه بيده الفانية العبد الفقير
شمس الدين ابو الصلاح لنفسه ولمن
شا الله تعالى من بعده غفر الله له
ولوالديه وصلى الله على
سيدنا محمد واله
وصحبه امين
امين
امين